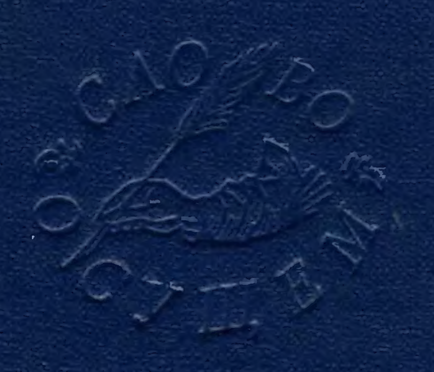
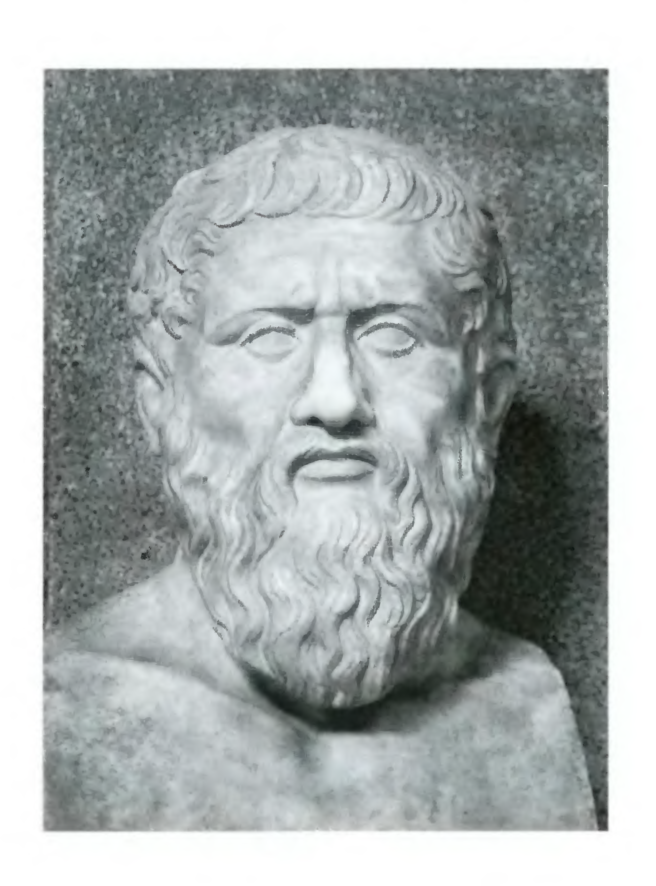
Платон

ИОН
ПРОТАГОР
и другие диалоги



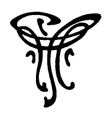
Платон



Том 85

Платон

ИОН
ПРОТАГОР
и другие диалоги



Санкт-Петербург
«НАУКА»
2014

УДК 14
ББК 87.3
П 37

Ответственный редактор, составление

проф. Я. А. СЛИНИН

ISBN 978-5-02-026354-3

В. В. Прокопенко

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПЛАТОНА

Платоновские диалоги, собранные в настоящем издании, вряд ли могут считаться совершенно неизвестными отечественному читателю. Полностью или частично они включались практически во все основные собрания сочинений Платона в русских переводах, выходили отдельными изданиями,[1] так что может возникнуть вопрос о целесообразности еще одного обращения к хорошо известным произведениям. Однако насколько хорошо известны нам произведения, обычно включаемые в состав корпуса «ранних», или «сократических», диалогов Платона? Большинство диалогов, собранных в этом томе, относится к раннему Платону. Это диалоги пятой («Феаг», «Хармид», «Лахет», «Лисид»), шестой («Горгий» и «Протагор») и седьмой («Гиппий меньший», «Гиппий больший», «Ион» и «Менексен») Фрасилловых тетрактид. Только некоторые из них (чаще всего «Горгий» и «Гиппий меньший») причисляют к произведениям переходного периода.

Малый и ранний Платон всегда находились в русской (и не только русской) историко-философской исследовательской традиции в тени Платона великого. «Феаг» или «Хармид» теряются ря-

---

[1] Творения велемудрого Платона, переложенные с греческого языка на российский И. Сидоровским и М. Пахомовым. I—IV. СПб., 1780—1785; Сочинения Платона, переведенные и объясненные профессором [В. Н.] Карповым. Ч. I—VI. СПб.; М., 1863—1879; Платон. Лахет, диалог о мужестве: Греческий текст с введением, примечаниями и словарем В. М. Краузе. Казань, 1885; Диалог Платона «Протагор» / Пер. А. Добиаша. Киев, 1890; Творения Платона / Пер. с греч. Владимира Соловьева. Т. 1—2. М.: Издание К. Т. Солдатенкова, 1899—1903; Платон. Полное собрание творений: В 15-ти тт. / Под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. Л. Радлова. Academia, 1922—1929. (Вышли 1-й, 4-й, 5-й, 9-й, 13-й и 14-й тома.); Платон. Избранные диалоги. М., 1965; Платон. Сочинения: В 3-х тт. / Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М., 1968—1972; Платон. Диалоги / Сост., ред. и авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; авт. примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1986.

дом с колоссальными концептуальными конструкциями «Тимея», «Парменида» и «Государства», не обладая при этом также литературными достоинствами, блеском и напряженным драматизмом «Пира» и «Федра». За ранними платоновскими диалогами, конечно, признается некоторое значение, но по преимуществу в качестве исторических свидетельств теоретического взросления Платона, не более. Показательна оценка, данная в книге Т. В. Васильевой: «Для историка философии — это драгоценные свидетельства относительно методов работы в философских школах платонического направления, однако к характеристике самого Платона они прибавляют сравнительно мало... помимо учебного назначения, они имеют яркую историческую характерность и могут служить также пособиями для изучения эпохи возникновения и формирования афинской школы философствования с ее преимущественно гуманитарной, политической и логической направленностью».[2] Даже такое выдержанное суждение оставляет мало места для читательского энтузиазма: ранние диалоги представляют интерес исключительно в контексте исторического исследования платонизма и мало что добавляют к *характеристике самого Платона.*

Что такое «сам Платон»? Что в учении Платона главное и есть ли в нем главное и второстепенное, в чем единство учения Платона и возможно ли вообще о каком-то его единстве говорить? Любая попытка дать категорический ответ на вопрос о масштабе и значении любого из платоновских сочинений с необходимостью ставит перед отвечающим целый комплекс сложнейших вопросов: что такое философия Платона, каковы ее возможности и пути развития? Как отделить платоновскую философию от учения Сократа, с одной стороны, и интерпретаций учеников и последователей Платона в Академии и за ее пределами — с другой? Каковы структура и хронология Corpus Platonicum, критерии различения подлинных и неподлинных сочинений в этом собрании? Попытки решения этих проблем вызвали к жизни в последние двести лет гигантский массив литературы (кстати, именно Т. В. Васильева отлично представляла себе масштаб трудностей, связанных с научным и философским осмыслением загадки Платона[3]). История исследования платоновских сочине-

[2] Васильева Т. В. Путь к Платону. М.: Логос и Прогресс-Традиция, 1999. С. 4.

[3] Васильева Т. В. Платоновский вопрос вчера и сегодня // Вопр. философии. 1993. № 9.

ний сама по себе стала уже вполне представительной научной традицией.[4]

Все многообразие современных прочтений Платона располагается в пространстве между несколькими основополагающими подходами к его творчеству. Это прежде всего доктринальный (концептуальный, систематический) и драматический (диалогический, художественный, жанровый) подходы.* Хотя некоторые авторы считают, что противоположность этих направлений в интерпретации Платонова учения может быть замечена уже в эпоху поздней античности и даже ранее, вплоть до времени древней Академии,[5] уверенно можно говорить о ней только начиная с XIX в., с момента выхода в свет переводов Платона с предисловием Ф. Шлейермахера. Шлейермахер выдвигает тезис о том, что за несистемностью, непоследовательностью и тематическим разнообразием платоновских диалогов скрывается органически цельное, концептуально единое учение, которое может быть отделено от последующих платонических подражаний. Понимание каждого отдельно взятого диалога возможно только при условии понимания учения Платона в целом. Концептуальным ядром философии Платона Шлейермахер считает теорию идей. Соответственно он распределяет платоновские диалоги на три группы, исходя из степени отчетливости, с которой в них выражена основа учения, теория идей.

Герменевтический подход Шлейермахера порывает с романтическим представлением о том, что единство платоновского учения обусловлено свойствами личности и обстоятельствами жизни Платона: «Если мы обратимся к классической древности, которая образует всегда первый предмет, к которому применяется и примеряется наше искусство, то как бы много не было знаменитых писате-

---

[4] Weingartner, Rudolf H. The Unity of the Platonic Dialogue. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973; Tigerstedt E. N. The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. Uppsala, 1974; Tigerstedt E. N. Interpreting Plato. Uppsala: Almquist & Wiksell International, 1977; Thesleff, Holger. Studies in Platonic Chronology // Commentationes Humanarum Litterarum 70. Helsinki: Societas Scientarum Fennica, 1982; Platonic Writings, Platonic Readings / Ed. Charles L. Griswold, Jr. New York: Routledge, 1989; Brandwood L. The Chronology of Plato's Dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

[5] Novotny F. The Posthumous Life of Plato. The Hague: Nijhof, 1977.

* В современной литературе по этому вопросу нет полного единодушия в отношении использования терминов. Кроме того, некоторые авторы используют другое деление, выделяя, например, «аналитический» — англо-американский и «континентальный» — экзистенциально-феноменологический подходы (см.: Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations / Ed. Gerald A. Press. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993).

лей, мы столь мало знаем об их жизни и бытии, что возникают сомнения, насколько мы вообще можем доверять их личности. Да и то, что мы знаем о Софокле и Эврипиде кроме их произведений, не есть ли это вариант дать нам недостающие разъяснения о различии их композиции? Или столь известные люди, как Платон и Аристотель: если бы все, что мы знаем о их жизни и их отношениях, могло бы нам хотя бы немного разъяснить, почему один и другой избрали столь различные пути в философии?».[6]

Первыми оппонентами Шлейермахера выступили К. Ф. Германн и Ф. Аст, которые отрицали (хотя и на разных основаниях) статическую и монистическую концепции Шлейермахера. Тезис о написании диалогов по продуманному еще в юности плану действительно выглядит как несколько «несообразный с действительными условиями писательства вообще и Платона в особенности».[7] К. Германн предложил связать изменения в проблематике, философской глубине, уровне художественного мастерства платоновских диалогов с этапами творческого роста Платона. Таким образом, сложилась схема, ставшая на некоторое время общепринятой в платоноведении: «ранний—зрелый—поздний» Платон. Генетический подход стал важным дополнением к шлейермахеровской герменевтике. Он сформировал второе крыло систематического направления, дополнив тезис о существовании целостного учения Платона представлением о постепенном формировании этого учения, завершившегося в так называемом «зрелом» периоде его жизни и творчества (чаще всего называют 385—370 гг. до н. э.). Предложенные другими антиковедами XIX в. (Э. Мунк, Ф. Ибервег, Дж. Грот) модели понимания платоновского творчества при всех своих различиях также исходят из признания возможности раскрытия содержания платоновской философии в рамках системно-хронологического подхода.[8]

Стилометрические исследования платоновского корпуса впервые были предприняты шотландским ученым Льюисом Кэмпбеллом во введении к его изданию диалогов «Софист» и «Политик» в 1867 г. и затем, относительно независимо от него, продолжены

---

[6] Шлейермахер Ф. Д. Э. Академические речи 1829 г. // Метафизические исследования / Пер. Е. М. Ананьевой. СПб., 1993. Вып. 3, 4.

[7] Соловьев В. С. Платон // Соловьев В. С. Собр. соч. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966—1968. Т. 10. С. 460.

[8] Обзор и подробный анализ основных концепций платоноведения XIX в. дан в классическом труде Э. Целлера «Философия греков в ее историческом развитии» (Zeller E. Plato and the Older Academy. London: Longmans, Green, and Co, 1888. P. 92—119).

Г. Диттенбергером и В. Лютославски.[9] Стилометрический подход основывался на нескольких идеях. Первая из них — утверждение о возможности разделения диалогов Платона на группы, объединенные устойчивыми стилистическими особенностями. Вторая — уверенность в том, что изменения в стиле платоновских сочинений связаны с постепенным развитием и совершенствованием философского учения Платона в течение всей его жизни. Третья — убеждение в том, что существует одна достаточно надежная точка хронологического отсчета, диалог «Законы», в подлинности которого не может быть сомнений (при условии доверия к Диогену Лаэртскому и Аристотелю), так же как и в том, что это произведение — пóзднее (во всяком случае более позднее, чем «Государство»).

Исследования языка и стиля платоновских сочинений преследовали еще одну цель — выработку критериев различения подлинных и неподлинных диалогов. Задача весьма важная в свете двух обстоятельств: первое — после выступлений по платоновскому вопросу исследователей гиперкритического направления (У. Вилламовиц—Меллендорф и другие) не осталось, пожалуй, ни одного сочинения из платоновского корпуса, в отношении подлинности которого не были бы высказаны сомнения; второе — в рамках доктринально-биографического понимания платоновского творчества — принадлежность сочинения именно Платону, а не его ученикам или подражателям является существенной для его оценки. Это стремление к «подлинному», «аутентичному» Платону находится в полном соответствии с идеей объективной истории, характерной для исторического мышления XIX в.

В XX в. стилометрические исследования получили новый импульс благодаря использованию компьютерных технологий, которые существенно расширили возможности статистических (и количественных в целом) текстологических методов.[10] При этом серьезной критике подверглись результаты, ранее достигнутые

[9] Lewis Campbell. The Sophistes and Politicus of Plato. Oxford: Clarendon Press, 1867; Lutoslawski W. The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings. London: Longmans, Green, 1897. (Кстати, Лютославски признает достижения Кэмпбелла — книга открывается посвящением ее 30-летию выхода в свет переводов Кэмпбелла.); Dittenberger W. Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonische Dialoge. Hermes. 1881. 16.

[10] Gerard R. Ledger. Recounting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style. Oxford: Oxford University Press, 1989.

классической стилометрией.[11] В целом, однако, можно сказать, что стилометрические исследования послужили укреплению позиций систематического (доктринально-биографического) прочтения Платона, который до сих пор многими воспринимается как единственный заслуживающий доверия.

То, что ситуация в платоноведении не так проста и однозначна, показали события, получившие название тюбингенской революции, начавшейся в конце 50-х годов XX в. с выхода в свет работ Ганса-Иоахима Кремера и Конрада Гайзера, которые предложили радикально новое отношение к платоновскому наследию.[12] Общая программа «тюбингенских революционеров» получила подробное освещение в мировой научной литературе, в том числе вышло и несколько публикаций отечественных авторов, затрагивающих этот вопрос.[13]

В центре тюбингенской доктрины находится идея отказа от поиска истинного учения Платона ***внутри*** диалогов. Один из основателей этого подхода Дж. Н. Финдлей, признавая вдохновляющее влияние работ Кремера и Гайзера, вместе с тем говорит, что само изучение Платона, Аристотеля и Плотина привело его к следующему заключению: «Мое первое и наиболее глубокое убеждение состоит в том, что платоновские диалоги, взятые сами по себе, не принадлежат к тому виду произведений, в которых чьи-либо взгляды на какой-либо предмет могут быть ясно установлены: они указывают за свои пределы и без выхода за эти пределы не могут быть поняты. Глубочайшие озарения Платона, конечно,

---

[11] Jacob Howland. Re-reading Plato: The Problem of Platonic Chronology. Phoenix. 45. 1991; Robinson T. M. Plato and the computer // Ancient Philosophy. 1993. 13; Charles M. Young. Plato and Computer Dating // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1994. 12.

[12] Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1959. (Более поздняя версия взглядов Г. И. Кремера: Kramer H. J. Plato and the Foundations of Metaphysics: a work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of Fundamental Documents. Albany: State University of New York Press, 1990.); Gaiser K. Platons Ungeschriebene Lehre. Stuttgart: Ernst Klett. 1968.

[13] Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato: the man and his dialogues earlier period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 418—442; Челидзе М. И. «Неписаная» философия Платона с позиции «неписаной» диалектики // Вопр. философии. 1981. № 7; Васильева Т. В. Платоновский вопрос вчера и сегодня // Вопр. философии. 1993. № 9; Мочалова И. Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // AKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Вып. 3 / Под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба. СПб., 2000.

представлены в них, но, подобно морскому божеству Главку, эти озарения должны быть освобождены от большого числа преднамеренных литературных, исторических, полемических и других маскировок».[14]

Такой поворот в изучении Платона привлекал внимание к свидетельствам древних авторов о некоем эзотерическом учении Платона, которое будто бы распространялось внутри Академии и довольно сильно отличалось от того, что представлено в диалогах (в книге Дж. Н. Финдлея представлено собрание этих фрагментов, подкрепляющих гипотезу о неписаном учении Платона[15]). Из этих сообщений (Диоген Лаэртский, Секст Эмпирик, Аристотель и комментаторы Александр Афродисийский, Симпликий, Аристоксен) наибольшее значение имеют, конечно, свидетельства Аристотеля. Так, в «Физике» он упоминает о неписаных учениях, «ἄγραφα δόγματα» (Ph. 209b 15), Платона, а та критика, которая разворачивается в «Метафизике» (книги Λ, М и N), комментариях Александра Афродисийского, Симпликия, Аристоксена и опровержениях Секста Эмпирика, кажется направленной на учение, весьма заметно отличающееся от того, что знакомо нам по текстам платоновских диалогов.

Собственно, замеченные обстоятельства были известны задолго до того, как с ними выступили «тюбингенцы», но платоноведение XIX и первой половины XX в. никогда не рассматривало гипотезу неписаной философии в качестве ключа к разрешению проблем философии Платона в целом. Это вполне объяснимо в свете того обстоятельства, что наука об античности сложилась в первую очередь как филологический проект, и сама мысль о выходе за пределы текста и недоверии к нему была для классического антиковедения крамольной. Совершенно справедливо было замечено,[16] что только недоверие к текстам диалогов могло сделать неписаную философию Платона проблемой.

Естественно, что такая радикальность тюбингенцев вызвала серьезную критику их концепции. Большинство оппонентов указывали на то, что тюбингенский подход порождает проблем больше, чем разрешает, создавая дуализм двух Платонов, а вместо надежной опоры на тексты (даже несмотря на полемику вокруг их подлинности) отправляется к источникам фрагментарным, почти

---

[14] Findlay J. N. Plato the Written and Unwritten Doctrines. London: Routledge and Kegan Paul, 1974. P. IX.

[15] Ibid. P. 412—454.

[16] Васильева Т. В. Неписаная философия Платона // Вопр. философии. 1977. № 11. С. 153.

наверное искажающим платоновскую мысль, часто отделенным значительным периодом времени от жизни Платона.[17] Однако даже самые радикальные критики признавали значение тюбингенского поворота в становлении новых подходов к изучению платоновского наследия. Именно работы Кремера и Гайзера послужили катализатором в процессе появления новых концепций в платоноведении (яркий пример — работы Х. Теслёффа[18]) и дали повод для нового пересмотра методологических оснований прочтения Платона. Был выдвинут тезис о том, что большинство существующих стратегий понимания Платона («неоплатоническая, или «аллегорическая», «унитарная», «генетическая», «эзотерическая») сводятся к одной парадигме — «доктринальной». Ей противостоит только «скептическая» парадигма. Скептическая интерпретация Платона, идущая еще от Аркесилая, предлагает видеть в Платоне исключительно антитетика и скептика, который в своих диалогах выдвигает аргументы, подтверждающие тезисы спорящих сторон и их же опровергающие.[19]

Обе парадигмы категоричны в своем противостоянии, но характеризуются одним общим признаком — исключительным вниманием к *содержанию* реконструируемого платоновского учения при игнорировании формы, в которой оно существует. Так возникает требование новой парадигмы: «Унитаристская, генетическая (developmentalist) ... и „эзотерическая" парадигмы могут быть рассмотрены как пытающиеся объединить распространенную концепцию философии Платона, в качестве „систематической", с явно несистемной, фрагментарной и открытой (open-ended) формой его произведений. Альтернативой этой „догматической" парадигме является „скептическая" парадигма. Если эта последняя сама по себе является ущербной, как я это утверждаю,

---

[17] Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л., Брюнсвиг Ж., Властос Г. Греческая философия. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. С. 221. Подробнее о дискуссии вокруг тюбингенской концепции см.: De Vogel C. J. Rethinking Plato and Platonism. Leiden; New York; Kobenhavn; Köln: E. J. Brill, 1988; Wolfgang Rainer Mann. Plato in Tübingen // Oxford Studies in Ancient Philosophy // Ed. David Sedley. Vol. XXXI. New York: Oxford University Press, 2006. P. 349—400.

[18] Holger Thesleff. Studies in Plato's Two-Level Model // Commentationes Humanarum Litterarum 113. Helsinki, 1999.

[19] Примеры современных исследований в русле скептической парадигмы: James C. Klagge. Methods of Interpreting Plato and his Dialogues // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Suppl. Vol. 1992; S. Marc Cohen and David Keyt. Analyzing Plato's Argument: Plato and Platonism // Ibid.

тогда требуется третья парадигма, отличающаяся от любой из названных Реале».[20]

Эта парадигма, устраняющая, как считают ее сторонники, противоположность догматического и скептического прочтения Платона получила название драматической (жанровой, иногда — диалогической). Ее сторонники обращают внимание на то, что догматическое видение Платона (в различных версиях) всегда доминировало в платоноведении. Догматическое прочтение Платона началось еще со Спевсиппа и Ксенократа, которые уделяли платоновским диалогам ровно столько внимания, сколько требовалось для создания из их материала целостных концепций, где самостоятельное творчество сочеталось с направленной интерпретацией Платона.[21] Так было в германской и английской науке XIX в., так обстояло дело и в середине XX в. Идея концептуально целостного учения Платона стала основой аналитической традиции, освященной чрезвычайно авторитетными (особенно в англоязычной историко-философской науке) именами: «Платоновские исследования, подобно всей остальной философии, были широко представлены в „аналитическом" стиле, в котором первенствовали Властос и Оуэн, затем продолженном их учениками (такими как Экрилл и Вильямс) и учениками их учеников (Эннэс, Барнс). Аналитические платоновские исследования ищут обоснование доктрины Платона, игнорируя или даже скрывая драматические элементы в пользу аргументов, „рационально реконструированных", и руководствуются интересом разрешения современных философских проблем. То, что у Платона *была* доктрина, здесь предполагается и не подлежит обсуждению. В крайних случаях от драматического элемента отказываются или даже устраняют его (как Корнфорд в «Государстве»), и интерпретаторы имеют дело больше с собственными теориями, чем с платоновскими».[22]

Авторы, придерживающиеся драматического подхода, предлагают обратить внимание на драматические аспекты сочинений

---

[20] Francisco J. Gonzalez. The Third Way: New Directions in Platonic Studies. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. P. VIII. Упоминание о Дж. Реале вызвано полемикой с его концепцией трех парадигм: неоплатонической, классической (1800 — 50-е годы XX в.) и эзотерической в работе: I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del Nuovo paradigma. Napoli: Instituto Suor Orsola Benincasa, 1991.

[21] См.: Диллон Джон. Средние платоники 80-х годов до н.э. СПб.: Алетейя, 2002; Диллон Джон: Наследники Платона. СПб.: СПбГУ, 2005.

[22] Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations / Ed. Gerald A. Press. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. P VII.

Платона, считая их существенными для понимания сути платоновской философии. При этом, полагают они, неминуемо придется пересмотреть вопрос о том, насколько могут быть отнесены к ней те концепции, которые традиционно считаются платоновскими: теория идей, бессмертия души, знания как припоминания.*

С такой точки зрения принципиально важным оказывается то, что Платон строил свои сочинения в форме диалога. Почему им была выбрана именно диалогическая форма? Очевидно, что для *изложения* системы утверждений, складывающихся в доктрину, эта форма является далеко не идеальной. Последовательное изложение взглядов автора здесь перебивается, запутывается многочисленными отклонениями от развития темы, многословными обсуждениями второстепенных вопросов. Бóльшая часть персонажей высказывает откровенно слабые суждения о предмете разговора, которые с легкостью опровергаются Сократом. Для чего, наконец, Платону нужна сюжетная рамка, обрамляющая диалог, если она ничего не добавляет к существу концепции?

Драматический подход к Платону исходит из презумпции компетентности автора, предполагая, что использование сложной композиции полилога является необходимым и оправданным основной целью произведения. Целью платоновского диалога не является утверждение определенной концепции, пусть даже и через опровержение противоречащих ей взглядов (а только это могло бы оправдать присутствие в диалогах всех этих второстепенных персонажей), — слишком часто повторяется ситуация, когда диалог заканчивается, по видимости, ничем. Более того, серьезные сомнения у сторонников драматического подхода вызывает привилегированность именно сократовской точки зрения: «Например, то, что Сократ защищает тезис о бессмертии души в „Федоне", ясно, но для „диалогистов" неясно, является ли целью „Федона" убедить читателя в том, что душа бессмертна?».[23]

В диалогах Платона всегда представлено множество аргументативных структур, но можно ли утверждать, что только одна из них поистине выражает точку зрения самого Платона? Доктринальное понимание утверждает, что это так и есть, тогда как чтение Платона с позиции драматического подхода исходит из убеждения, что сама философская природа вопросов, обсуждае-

[23] Robert B. Talisse. Teaching Plato's Euthyphro Dialogically // Teaching Philosophy. June 2003. 26:2. P. 163—175.

* См., например, пересмотр традиционной точки зрения на концепцию анамнезиса в кн.: Теодор Эберт. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон». СПб.: СПбГУ, 2005.

мых в диалогах, не предполагает возможности окончательного ответа на них. Платон, таким образом, оставляет диалоги принципиально открытыми, предлагая множество путей дальнейшего развития мысли. Эту открытость платоновских диалогов большинство сторонников драматического подхода стараются сохранить и в собственных исследованиях, когда утверждают необходимость комплексного подхода к творчеству Платона, в котором содержательные и формальные аспекты диалогов заняли бы свое место, а драматическое и доктринальное прочтение дополнили бы друг друга.*

Многие вопросы, традиционные для платоновских исследований, приобрели в драматическом прочтении новое звучание (роль Сократа и его собеседников в диалогах, общий смысл и значение отдельных диалогов в платоновской философии в целом, отношение между диалогами — «диалог диалогов» и т. д.), другие — поставлены по-новому (соотношение риторического и логического, значение умолчания в диалогах, анонимность фигуры самого Платона). И, что особенно важно для нас сейчас, драматическое прочтение Платона вызвало всплеск интереса к диалогам так называемого малого и раннего Платона, в которых драматический элемент выражен как раз очень ярко, и в значительной мере реабилитировало их. Представление о сократических диалогах как незрелых упражнениях юного Платона, который не предложил в них ничего нового по сравнению со своим учителем (это убеждение поддерживали такие авторитеты, как Г. Властос и У. Гатри), было поколеблено и возникли возможности изучения этих произведений в их особости, специфичности и вместе с тем — в качестве существенной и необходимой составляющей части платоновского учения.

Толерантность драматической парадигмы в платоноведении оказалась весьма привлекательной для многих исследователей. Напротяжении последних двух десятилетий она широко распространилась в платоноведении, успешно конкурируя с традиционным аналитическим подходом в англоязычном мире и обнаруживая также способность к усвоению идей европейской философии (М. Бахтина, Х.-Г. Гадамера, М. Хайдег-

* Такую позицию заявляют, например, Ruby Blondell (The Play of Character in Plato's Dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 2002), Francisco J. Gonzalez (Ук. соч.), Debra Nails (Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy. Dordrecht, 1995), Christopher Rowe (Interpreting Plato // A Companion to Plato / Ed. Hugh H. Benson. Malden; Blackwell Publishing Ltd, 2006) и многие другие.

гера*). Однако относительно теоретико-методологических дискуссий в мировом платоноведении русский читатель Платона пребывает в совершенно особом положении. Во-первых, за пределами узкого круга специалистов они попросту неизвестны — ни одно из значительных произведений зарубежных платоноведов XIX—XX вв. на русский язык пока не переведено, широкого отклика даже у историков античной философии в России (тем более раньше, в СССР) они соответственно не получили.** Упомянутая статья Т. В. Васильевой «Платоновский вопрос вчера и сегодня» является до настоящего времени практически единственной в своем роде. И для этого есть свои весомые причины, помимо традиционной для нашей науки большей части XX в. изолированности от мирового контекста. Дело в том, что для дискуссий относительно видения Платона и платонизма в целом в современной русской историко-философской науке крайне мало места: отечественные исследования в области платоновской философии находятся под гипнозом двух, без преувеличения великих, имен — Владимира Сергеевича Соловьева и Алексея Федоровича Лосева. Это — во-вторых, и это — главное.

Здесь не было бы нужды говорить о сложных, зачастую мучительно противоречивых отношениях двух титанов русской мысли с Платоном (это предмет особого разговора, время для которого, возможно, еще не пришло), но совершенно игнорировать эту тему невозможно, поскольку оптика чтения Платона по-русски задана именно ими. Кроме того, и В. С. Соловьев, и А. Ф. Лосев не просто одинокие гении, они — свидетели и гаранты того, что в чтении Платона между русским читателем и Платоном возвышается еще одна фигура — «русский Платон».

Мысль об особой роли Платона и его учения в процессе становления русской философии уже давно стала общим местом: «Платонизм лежит в основании всего русского исторического сознания, а еще точнее — *исторического сознания русских*. А поскольку центральной темой русской исторической мысли является тема об исторической миссии России, исторический платонизм оказывается

---

* Gadamer Hans-Georg. Platon als Porträtist // Gesammelte Werke. Vol. 7. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991. P. 228—257; Kevin Corrigan and Elena Glazov-Corrigan. Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium. University Park; The Pennsylvania State University Press, 2004; Peter Warnek. Reading Plato before Platonism (after Heidegger) // Research in Phenomenology. 1997. 27. P. 61—89.

** Пока данный текст готовился к печати, вышел в свет перевод книги Томаса Слезака: Слезак Т. А. Как читать Платона. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

мировоззренческим основанием *русской идеи*».[24] Эта идея возникает не ранее первой четверти XIX в., именно тогда, когда и начинает, собственно, складываться русская философия, которой в целях теоретического и исторического самообоснования потребовался миф о платоническом характере русского православия (об исторической сомнительности которого см., например: Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М.: Наука, 1979. С. 212—219).

Платона русская мысль действительно готова была принять, но только в определенном контексте, заданном необходимостью установить связь русской духовной культуры с высокими образцами античной классики, с одной стороны, и отграничить ее от культуры Запада — с другой. Отсюда идет традиционная для русской философии неприязнь по отношению к Аристотелю, связываемому с западной «латинской ересью», и тяготение к Платону, который в таком восприятии становится радикальным его оппонентом.* Задача исторически корректного понимания платоновской (и греческой в целом) философии изначально не принадлежала к числу приоритетных для русского философского сознания. Сказанное не умаляет достижений русских исследователей Платона XIX—XX вв., филологов и историков, но философское прочтение Платона в русской мысли всегда в значительной мере определялось позицией *идеологической*.

Идеология хранителей истинного греческого духа, не испорченного, как в Европе, схоластикой и узким рационализмом, широко культивировалась еще в ранних славянофильских кругах, затем следы ее заметны в работах большинства представи-

---

[24] Тихолаз А. Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX—начала XX веков. Киев: ВиРа «Инсайт», 2003. С. 298.

* «Русский Аристотель» — явление, реже замечаемое, чем «русский Платон», но в не меньшей мере заслуживающее осмысления: имеет смысл сравнить историю переводов, обратить внимание на количество теоретических работ, посвященных их творчеству, задуматься над причинами, по которым «Аристотель по-русски» вдруг оказывается вовсе выброшенным из платоновской традиции, почему «Алексей Федорович Лосев пережил бездонную глубину Платона, но в Аристотеле увидел мало что кроме дескрипций и дистинкций, приняв его за "первого профессора в истории философии"» (Бибихин В. В. К переводу «Метафизики» Аристотеля // Аристотель. Метафизика / Пер. с греч. П. Д. Первова и В. В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 8. См. по этому поводу также статью, вызвавшую в свое время немало споров: Аверинцев С. С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Риторика и истоки европейской культурной традиции. М., 1996. С. 319—329).

телей соловьевской традиции, отчетливо и ярко, как манифест, у В. Ф. Эрна и уже в середине XX в. Б. П. Вышеславцев произносит широко известное: «Характерной чертой русской философии является ее связь с эллинизмом, с сократическим методом, с античной диалектикой платонизма. Эту традицию она получила вместе с византийским христианством и восточными отцами церкви, которые были сами первоклассными греческими философами... Эта эллино-христианская традиция глубоко соединяет нас с мировой философией, которая восходит в конце концов к Сократу и диалогам Платона».[25]

Важным моментом в русской традиции прочтения Платона всегда было сближение философии Платона с христианством, подход к нему как «христианину до Христа, аттическому Моисею». Откровенно антиисторичное, такое видение Платона тем не менее было настолько важным для идеологии русской мысли, что концепция христианизированного Платона в той или иной степени разделялась большинством русских религиозных философов: С. Булгаковым, П. Флоренским, С. Трубецким, хотя и не всегда в такой радикальной форме, как, например, у А. Н. Гилярова: «В истории образования наших идеалов платонизм и христианство представляют неразрывную силу; нельзя говорить об одном, не указывая на другое».[26] Платон как звено в «эллино-христианской традиции» — такое видение задает способ прочтения Платона под вполне определенным углом зрения, и исторический Платон, конечно, при этом не вмещается в установленные рамки. Возникает потребность устранения из платоновского наследия всего, что не вписывается в цельный образ «истинного Платона». Владимир Эрн, с характерной для него решительностью, об этом пишет: «... совершенно же несомненно, что, когда мы имеем перед собою такую величественную горную цепь, какую представляют собою многочисленные, друг на друга не похожие творения Платона, — мы должны либо совсем отказаться от постижения общего синтетического смысла всего целого платоновской мысли, как это с честностью эмпирика делает Г. Грот, либо последовать за самим Платоном и, отыскавши им самим предуказанную вершину, безусловно господствующую над всею громадою воздвигнутых им гор

[25] Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. Введение.

[26] Гиляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. М., 1887. С. 31. См также: Грот Н. Я. Очерк философии Платона. М., 1896.

и ущелий, обозреть целое его духовных созерцаний с высшей из достигнутых им точек зрения».[27]

Цельность «Платона по-русски» достигается, как правило, выделением одной из сторон его творчества, все остальные оказываются подчиненными и вытесненными во второстепенность. Можно уверенно сказать, что в силу своей уже упомянутой идеологичности русские интерпретации Платона всегда находились совершенно в русле доктринального подхода. От В. С. Соловьева идет выдвижение на первый план платоновской этики и учения об Эросе: «...мы находим этот внутренний фактор, художественно изображенный в 2 совершеннейших и центральных произведениях П. — „Фэдр" и „Пиршество", заполняющих учением о любви кажущуюся пропасть между отрицательным и положительным идеализмом П. С помощью этого ключа мы можем представить философию П. и совокупность его главных творений в их жизненном единстве».[28]

К Соловьеву же восходит и традиция рассмотрения философии Платона через призму неоплатонизма, который, по Соловьеву, является окончательным итогом греческой философии («Философия Плотина представляет собою завершение древнего умственного мира как с положительной, так и с отрицательной стороны»[29]). Философия Платона есть только один из элементов (наряду с Аристотелем и пифагорейцами), которые Плотин объединил в высшем синтезе (Там же). При таком подходе вполне естественными выглядят представление философии Платона в качестве введения в неоплатонизм и соответственно повышенное внимание к тем темам и идеям платоновской философии, которые получили свое развитие у неоплатоников, и преуменьшение значения, если не полное игнорирование, остальных ее элементов. Нетрудно увидеть здесь явные следы гегелевской историко-философской методологии (влияние Гегеля на В. Соловьева в самых основаниях его философского мышления всегда было довольно сильным): необходимое содержание определенной исторической формы философии (в данном случае — платоновской) разворачивается в дальнейшем развитии в конкретное единство, оставляя в историческом про-

---

[27] Эрн В. Ф. Верховное постижение Платона // Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 471.

[28] Соловьев В. Платон // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т. XXIII. СПб., 1898.

[29] Соловьев В. Плотин // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т. XXIII. СПб., 1898.

шлом все единичное и случайное. Впрочем, у такого подхода есть и более древние аналоги (например, при чтении аристотелевских трудов в качестве пропедевтики в платонических школах см.: George E. Karamanolis. Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. New York: Oxford University Press Inc., 2006).

Обращение к Плотину А. Ф. Лосева было обусловлено, конечно, множеством причин, и далеко не все из них имели прямое отношение к философии Платона, но в становлении лосевского образа Платона именно Плотин сыграл роль формообразующего начала. А. Лосев так излагает свою позицию: «„Платонические" дела мои стали заметно улучшаться около 1917—1918 гг., когда я, в порядке постепенности изучения античной философии, дошел до позднего ее периода, до *неоплатонизма*. Неоплатонизм открыл мне глаза на платонизм вообще и, в частности, на Платона. Стройная диалектическая система, строгие и суровые контуры философского мировоззрения, четкость и определенность терминологии, наконец, что очень важно по сравнению с Платоном, постоянная философская проза, а не разбросанный полупоэтический, полуриторический, полуфилософский стиль, — все это постепенно открыло мне платонизм во всем его величии. Я понял, что изучение неоплатонизма чисто *методологически* должно предшествовать изучению Платона. Масса отдельных затруднений, перед которыми становишься совершенно в тупик при изучении Платона, разъясняются с полной отчетливостью при помощи Плотина».[30]

Несмотря на всю ту сложную и не всегда ясную эволюцию, которую претерпели философские взгляды А. Ф. Лосева, эта позиция, высказанная им на исходе раннего периода его творчества,* в целом оставалась неизменной. Неизменными оставались и противоречия, заключенные в ней. С одной стороны, А. Ф. Лосев решительно выступает против христианизации Платона и немецкого историко-философского абстрактного эмпиризма («С самого же начала я не мог переварить двух вещей — абстракций Целлера и абсолютного идеализирования и христианизирования Платона. Когда я читал изложения Платона, ставившие его в ряд христиан-

[30] Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 695—696.

* В течение этого периода, за время, прошедшее с момента выхода статьи «Эрос у Платона» в 1916 г. до 1930 г. («Очерки античного символизма и мифологии»), позиция А. Ф. Лосева в отношении Платона серьезно изменилась: влияние В. Соловьева заметно уменьшилось, а отношение к христианизированному Платону стало решительно негативным.

ских богословов или романтических идеалистов XIX в., меня всегда коробила беззастенчивость таких излагателей и отсутствие в них достаточно исторического и историко-филологического чутья»[31]). С другой стороны, принятие неоплатонизма всегда, так или иначе, означает и принятие его христианских следствий, хотя бы в качестве предмета для исследования (известно, с какой тщательностью А. Ф. Лосев занимался отысканием повсюду неоплатонических влияний). Что касается «абстрактной метафизики», сводившей философию Платона к учению об идеях как «гипостазированных понятиях», то именно благодаря А. Ф. Лосеву русский читатель, как правило, убежден, что учение об идеях и есть платонизм.*

Не будем задаваться вопросом о том, почему для А. Ф. Лосева оказалось настолько важным исследование учения об идеях, что он вновь и вновь обращается к нему на протяжении всей жизни, ограничимся его собственным ответом. В «Очерках античного символизма и мифологии» А. Ф. Лосев утверждает, что его Platonische Studien следует рассматривать в русле того нового понимания Платона, которое вырабатывалось в Европе усилиями многих, но в первую очередь Наторпа и Кассирера, и « не раньше меня по самой работе, но значительно раньше по опубликованию работ они построили такого Платона, которого строил и я».[32]

Вряд ли впоследствии можно было бы так решительно утверждать, что П. Наторп и Э. Кассирер построили того же Платона, что и А. Ф. Лосев,[33] — слишком очевидна акцентуация немецкими философами тех, и только тех, моментов в философии Платона, которые позволяют интерпретировать его учение как античный логический идеализм в духе Г. Когена. Это категорически неприемлемо для А. Ф. Лосева, который и предпринимает свои знаменитые изыскания в области отношения понятий εἶδος и ἰδέα во многом для того, чтобы преодолеть абстрактный идеализм в понимании платоновских идей. Но при всех различиях с марбургцами А. Ф. Лосев, так же как и они, делает учение об идеях центральным в учении

---

[31] Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 695.

[32] Лосев А. Ф. Ук. соч. С. 288.

[33] См.: Natorp P. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903; Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Berlin: Bruno Cassirer. Teil 1—3. 1923—1929. Кстати, в этой же работе («Очерки античного символизма и мифологии». С. 692) А. Ф. Лосев критикует П. Наторпа за антиисторизм, за смешивание Платона то с Кантом, то с Плотином (!).

* Далеко не все признают тезис о противоречивости лосевской позиции по этим вопросам. Аргументы противоположной стороны см.: Гоготишви-

Платона: «... задача настоящего моего очерка — изложить именно учение Платона об идеях и больше ничего. Но как это сделать? Повторяю, мы можем вздохнуть облегченно только тогда, когда это учение будет сформулировано в двух словах или, говоря без метафор, в одной или двух коротких фразах».[34]

Еще раз заметим, что в этом пункте позиция А. Ф. Лосева сложилась уже к 1930 г., как мы увидели при обращении к «Очеркам античного символизма и мифологии», и на протяжении всей его последующей жизни не менялась по существу. И наступило время, когда эта позиция была воспринята отечественным читателем уже как единственно возможная. После выхода «четырехтомного трехтомника» Платона под общей редакцией А. Ф. Лосева, с его же вступительной статьей и статьями в примечаниях, учитывая тот действительный масштаб фигуры А. Ф. Лосева, ставшего, без преувеличения, *абсолютным* авторитетом в своей области, уже трудно было предположить возможность иного чтения Платона. Тем более что в высказываниях этого периода А. Ф. Лосев совершенно уже не показывает никаких сомнений и метаний, как это было в ранних его работах (и надо заметить, что возможное количество читателей, скажем «Диалектики мифа», даже если бы судьба книги сложилась более счастливо, не было бы особо велико при тираже в 500 экземпляров, тогда как у вступительных статей к изданиям Платона 1968—1972 и 1986 гг. их сотни тысяч): «зрелый Платон — это, как всем известно, учение об идеях».[35]

Обратим внимание на это «как известно». Но может быть, сказанное относится только к тому периоду предположенного развития платоновского учения, который назван зрелым? Позиция А. Ф. Лосева сформулирована предельно четко и понятно: «Поскольку всякое более раннее время есть та или иная подготовка к более позднему времени, то ясно, что к более ранним произведениям следует относить не само его учение об идеях в зрелой форме, но подготовку к этому учению, анализ только некоторых его сторон, а также

л и Л. А. Платонизм в зазеркалье XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А. Ф. Ук. соч. Приложение. С. 922—942.

[34] Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 289. Это вообще характерная черта творческой манеры А. Ф. Лосева — стремление к минимизации выражения обширного содержания, когда находится общая формула, затем краткая дефиниция этой формулы и т. д., а «История античной философии в конспективном изложении» заканчивается «Кратчайшей сводкой».

[35] Лосев А. Ф. Ранние диалоги Платона и сочинения платоновской школы // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 4.

обзоры тех или других логических построений, которые имеют предварительный характер, покамест еще в более или менее разбросанной форме, покамест еще частичных и неокончательных».[36] Такой подход упраздняет всякую мысль о возможной философской ценности ранних диалогов вне их отношения к теории идей.

Конечно, странно было бы предполагать, что А. Ф. Лосев с его колоссальной историко-философской эрудицией мог попросту не увидеть других возможностей понимания Платона. В той же статье он вдруг говорит, что «ранние произведения Платона ни в каком случае не являются чем-то простым и наивным, чем-то элементарным и понятным, тем, что дается само собой, без всякого анализа. Это очень трудные сочинения. И трудность их — не только философская, но и литературная, и даже историко-культурная. Платон тут выступает не просто как философ, но и как беллетрист, и даже как своеобразный драматург. 〈...〉 Этим объясняется то, что при всей изученности Платона до сих пор не появилось сводного труда по литературно-философской стилистике его произведений. 〈...〉 При стилистической манере Платона историк античной философии едва ли когда-нибудь будет спокоен за свое исследование».[37] Лосевское видение Платона есть прежде всего сознательно выбранный взгляд и, скорее всего, определенность и категоричность этого видения объясняется значимостью философской позиции самого А. Ф. Лосева, крупного, самостоятельного и оригинального философа. Большие философы даже тогда, когда выступают в роли историков философии, остаются философами больше, чем историками, — примеры Г. Гегеля и М. Хайдеггера это только подтверждают. Читателю трудно сохранить непредубежденность рядом с великими философами — как нейтронные звезды, они искривляют пространство вокруг себя.

Не вступая в полемику с пониманием платоновского учения как исключительно учения об идеях, хотелось бы напомнить, что, несмотря на распространенность такого понимания, оно не являет-

---

[36] Лосев А. Ф. Ранние диалоги Платона и сочинения платоновской школы // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 4.

[37] Там же. С. 31. Или: «Все у Платона пронизано учением об идеях, а *самого-то* учения об идеях найти у Платона невозможно» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Мысль, 1969. С. 154). Кстати, это еще одна характерная особенность произведений А. Ф. Лосева — он иногда как бы спорит с самим собой, высказывая совершенно исключающие друг друга суждения о предмете. Часто он это делает в пределах одной и той же работы, что не позволяет объяснить эти противоречия творческой эволюцией. Поэтому ни один автор, говоря о взглядах А. Ф. Лосева, также не может быть спокоен за свое исследование.

ся бесспорным. К примеру, в англоязычной литературе последних десятилетий, посвященной Платону, доминировала точка зрения Г. Властоса, согласно которой о теории идей можно говорить только применительно к четырем диалогам («Государство», «Пир», «Федон» и «Федр»).[38] Более того, неоднократно подвергался сомнению сам факт существования у Платона такого учения на основании того, что в большинстве диалогов идеи вовсе не упоминаются, а там, где о них идет речь, обсуждение не относится к *теории* идей: «Даже в тех диалогах, которые тематически посвящены дискуссии об идеях (forms) (и довольно странно, как редко идеи становятся темами диалогов), таких как „Парменид", и о которых можно думать, что именно там находится „теория идей", если она где-нибудь существует, таковой теории нет».[39] Вполне возможно, что «теория идей» является в действительности изобретением XIX в. — во всяком случае такой точки зрения придерживаются многие авторы.* Ссылка на Аристотеля, который дает основания говорить о теории идей (Met. 1078b 9, 1078b 12), становится слабым аргументом в свете того, что Аристотель все же говорит о «мнении» (δόξα), а не о «теории» (θεωϱία: термин, который выражает понятие, также не совпадающее по содержанию с современным пониманием теории, — об этом см.: Drew A. Hyland. Against a platonic theory of forms // Plato's Forms. Varieties of Interpretations / Ed. William A. Welton. Lanham: Lexington Books, 2000. P. 259). Кроме того, как остроумно заметил в этой связи об Аристотеле Дж. Диллон, «понять из его изложения воззрения Платона напоминает попытку выяснить предвыборную программу консервативной партии на основании разрозненных критических суждений о ней, которые позволяют себе ее критики — лейбористы».[40] И хотя у нас нет оснований думать, что Аристотель плохо знал учение своего учителя, все же есть серьезная опасность, что явление, которое мы называем платонизмом, принадлежит Аристотелю в большей степени, чем Платону. Вероятность этого станет еще больше, когда мы вспомним, что Аристотель в той части своей работы, которую

---

[38] Vlastos Gregory. Platonic studies. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1973.

[39] Drew A. Hyland. Against a platonic theory of forms // Plato's Forms. Varieties of Interpretations / Ed. William A. Welton. Lanham: Lexington Books, 2002. P. 257.

[40] Диллон Дж. Средние платоники 80 годов до н. э.—220 г. н. э. СПб.: Алетейя, 2002. С. 14.

* Stanley Rosen. Plato's Sophist: The Drama of Original and Image. New Haven: Yale University Press, 1983; Platonic Writings, Platonic Readings / Ed. Charles L. Griswold, Jr. New York: Routledge, 1989.

мы могли бы назвать историко-философской, не был связан теми нормами исследования, которые были выработаны позже, часто обращался с учениями своих предшественников так, как ему это было нужно: «Аристотель вообще не заинтересован в исторических фактах как таковых. Он конструирует свою собственную систему философии, и его предшественники интересны ему лишь настолько, насколько они снабжают его материалом для ее завершения».[41]

Таким образом, отождествление философии Платона с теорией идей, восходящее еще к Аристотелю, является как минимум спорным: даже если мы сознательно примем гипотезу «теории идей» в качестве инструмента для раскрытия платоновских текстов, то сомнительная ценность такого допущения станет очевидной, как только мы приступим к внимательному чтению диалогов. Точно так же ни один из рассмотренных выше подходов к интерпретации платоновского творчества уже не может сейчас считаться единственно верным и гарантированно защищенным от критики — слишком мало бесспорных истин осталось в запасе у исследователей Платона после всех дискуссий. Это очевидно даже при взгляде на *историко-философские* исследования, которые еще сохраняют хотя бы память об идее объективности истины в историческом исследовании, уже основательно забытую в XX в. Что касается менее академического подхода к философам прошлого (еще в конце XIX—начале XX в., говоря о Ницше и Шпенглере, такие интерпретации называли «дикими»), то в последние десятилетия многочисленные обращения к Платону преследовали, кажется, одну только цель — использование имени Платона для маркировки собственных концепций. Безусловно, что чтение первого тома («Чары Платона») известного сочинения К. Р. Поппера, работ Ж. Делёза, Ж. Деррида, А. Бадью, Ж. Рансьера и множества других,* встраивающих Платона в собственный контекст, не приведет к лучшему

---

[41] McDiarmid J. B. Theophrastus in the Presocratic Causes // Harvard Classical Studies. 1953. Vol. lxi. P. 86. Сходные соображения высказывает большинство авторов, исследовавших этот вопрос (A. E. Tailor, W. K. C. Guthrie, G. S. Kirk и J. E. Raven), сходясь во мнении, что «суждения Аристотеля о его предшественниках никак нельзя назвать историческими» (Cherniss H. Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy // Journal of the History of Ideas. 1951. Vol. xii. P. 320).

* В переводах на русский язык: Поппер Карл. Открытое общество и его враги. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992; Деррида Ж.. Фармация Платона // Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007; Бадью А. Манифест философии. СПб.: Аксиома, 2003. Некоторые из них рассмотрены в книге: Drew A. Hyland. Questioning Platonism: continental interpretations of Plato. Albany: State University of New York Press, 2004.

пониманию самого Платона (таковое понимание и не является целью подобного рода сочинений).

Так современный читатель Платона оказывается лицом к лицу перед тем вопросом, разрешить который в свое время попытался Ф. Шлейермахер, — о возможности отделения учения Платона от наслоений и искажений, о приближении к истинному Платону. Только поводов для оптимизма в отношении возможности этого приближения не стало больше. Кажется, их стало даже меньше: конфликт интерпретаций в случае с Платоном привел к лавинообразному умножению все новых работ, обрушиваемых на читателя (так, к примеру, платоновская библиография только за 2004—2005 годы, составленная Люком Бриссоном, насчитывает более двух тысяч названий[42]). И бóльшая часть написанного на самом деле имеет отношение преимущественно не к историческому платонизму, а к разного рода конструктам, созданным интерпретаторами. Именно реакцией на такую ситуацию можно объяснить появляющиеся предложения вспомнить о презумпции компетентности автора (Платона), доверившись его собственным словам и мыслям. Т. В. Васильева назвала такой подход *гипокритикой*, в противоположность *гиперкритике.*[43] В чем-то сходное отношение к Платону предлагает А. В. Ахутин, говоря о философском чтении как о со-размышлении и о непосредственной обращенности платоновских диалогов к нам: «Чтение означает: речь *не* идет об объективном воспроизведении доктрины, новом истолковании текста, платоноведческом исследовании, научном, текстологическом, историко-культурном комментировании... Речь идет о чтении человеком, в голове которого все эти *подходы* к тексту, к книге, к древней и инокультурной мысли каким-то образом присутствуют, в какой-то мере работают, но так, как они работают при *чтении* (а не в специальном, положим, платоноведческом исследовании). ⟨...⟩ Такому *чтению* более всего противостоит то, что именуется *платонизмом*. Имею в виду не только традицию, но и тот расхожий «платонизм», который мы всегда уже знаем, даже если не читали ни строки самого Платона. Он как бы разумеется сам собой».[44]

Мысли, подобные высказанным, встречаются и в западной традиции платоноведения, особенно среди сторонников диалогиче-

---

[42] Bibliographie Platonicienne 2004—2005 par Luc Brisson avec la collaboration de Frederic Plin, CNRS, Paris.

[43] Васильева Т. В. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или Мудрость любви. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1999.

[44] Ахутин А. В. Чтение «Теэтета» // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 218—219.

ского (драматического) подхода. Для нас сейчас особенно существенно, что в попытке *чтения* (не интерпретации в традиционном филологическом смысле) Платона совершенно иначе выглядят те его диалоги, которые ранее в академической традиции платоноведения чаще всего выглядели незрелыми опытами, чем-то вроде его юношеских стихов. Ситуация осложнена также тем, что бо́льшая часть этих диалогов, в том числе и представленных в настоящем издании, вызывает серьезные сомнения в отношении своей подлинности. Так, А. Ф. Лосев отнес «Менексен», «Ион» и «Гиппий больший» к числу «сомнительных, но близких к подлинности», а «Феаг» — к «сомнительным, но близким к полной неподлинности».[45] При *чтении* Платона вопрос о подлинности сочинений становится не таким принципиальным, как при исследовании, учитывая, что неподлинность в данном случае не равнозначна подделке. Скорее всего, даже так называемые неподлинные составляющие платоновского корпуса имеют академическое происхождение. Мы, к сожалению, крайне мало знаем об организации жизни и обучения в древней Академии — это вынуждены констатировать даже те авторы, которые специально занимались исследованием истории Академии.[46] И все же в большинстве свидетельств, дошедших до нас, подчеркивается важность для академиков, учеников и учителей, общности в жизни, которая выражалась во всем, вплоть до места проживания и столь значимых для их идеала совместных трапез (συσσιτία). В отношении текстов, составляющих в нашем представлении письменное наследие Платона, эту идею совместности следует также принимать во внимание. Вполне можно предположить, что в Академии эти тексты не воспринимались в соответствии с современными представлениями об интеллектуальной собственности,* и они были открыты для переписываний, дополнений и исправлений еще при жизни Платона.

Основания для такого предположения дает то соображение, которое зачастую остается вне внимания исследователей, — существенной (и возможно, главной) функцией текстов было их участие

[45] Лосев А. Ф. Ранние диалоги Платона и сочинения платоновской школы // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 37.

[46] См. упомянутые работы Дж. Диллона. Показательно, что в название самой, пожалуй, известной работы по этому вопросу вынесено слово «загадка»: Harold Cherniss. The Riddle of the Early Academy. Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1945.

* Так, в завещании Платона (Diog. Laert. III, 41—42) подробно перечислено все его имущество и указаны обязательства, вплоть до взыскания трех мин с Евклида-каменотеса, но ничего не сказано о книгах.

в процессе обучения, которое принимало форму бесед и дискуссий, а также коллективных упражнений в диалектике.* При этом записанный текст не играет роли окончательного документа, уже включающего в себя все содержание, которое необходимо сообщить ученикам; скорее, его можно сравнить со сценарием или партитурой, которые еще требуют *исполнения*. С другой стороны, это может быть записью уже состоявшегося устного диалога, и тогда в тексте для нас остались только следы, по которым предстоит восстановить происшедшее событие совместного размышления. В обоих случаях с таким пониманием роли письменных текстов хорошо согласуются слова, которые в платоновской легенде фараон Тамус адресует Тевту, изобретателю письменности: «Искуснейший Тевт, один способен порождать предметы искусства, а другой — судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых».[47]

Кажется, здесь Платон дает ключ к чтению диалогов именно в том аспекте, на который было обращено внимание выше: *письменный текст есть всегда только пропедевтический инструмент в научении истинной, а не мнимой мудрости*; текст, взятый сам по себе, способен сообщить только многознание, которое, как известно, уму не научает. Мы, конечно, не можем применить это понимание ко всем диалогам Платона без исключения, поскольку диалоги, относящиеся к зрелому и позднему периодам его творчества,** но-

[47] Федр 274е—275b. Здесь и далее Платон цитируется по изданиям: Платон. Сочинения: В 3-х тт. / Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М., 1968—1972; Платон. Диалоги / Сост., ред. и авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; авт. примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1986.

* Широко известно описание такого публичного упражнения, оставленное Эпикратом (хотя и в стиле несколько юмористическом): Fragmenta comicorum Graecorum (Ed. A. Meineke. Vol. 3. Berlin: De Gruyter, 1970. P. 365—372).

** Термины «ранний» Платон, «зрелый» и т. д. я использую только для удобства маркировки групп диалогов, т. е. достаточно условно. Не принимая биографический подход в качестве абсолютного, следует признать, что, скорее всего, произведения Платона все же создавались им на протяжении всей его жизни.

сят более ярко выраженный повествовательный характер. Особенно это заметно в «Государстве» (2—10-я книги), «Тимее» и так называемых диалектических, или элейских, диалогах. Диалогическая и соответственно пропедевтическая составляющие произведений ослабевают в движении от раннего к позднему Платону, вплоть до практически полного исчезновения в «Законах». Характерно в этом отношении отсутствие Сократа среди персонажей «Законов». Но применительно к диалогам раннего периода такой подход является оправданным методологически и соответствующим их предназначению и природе. Чтение этих диалогов в контексте научения мудрости в педагогической практике Академии освободит читателя от устоявшейся традиции восприятия этих произведений через ту проблематику, которой в них еще нет, и уже сейчас мы можем задаться вопросом: а что же в них, собственно, есть?

Разумеется, исчерпывающий ответ на этот вопрос вряд ли может быть получен в рамках одного текста в силу ряда причин. Во-первых, сами платоновские диалоги, в том числе и так называемые ранние, не являются по авторскому замыслу совершенно законченными произведениями (эту точку зрения мы попытались обосновать выше) — их содержание существенным образом зависит от способа прочтения и варьирует в довольно широких пределах, в зависимости от интеллектуальных усилий самого читателя. Читатель Платона есть и его соавтор, в том смысле, что «...чтение как соучастие есть одновременно и предоставление себя автору для прочтения. Читаем Платона мы, люди XX в., и все наши знания и предрассудки, опыты и разочарования, философии и безумия — все это читает Платона вместе с нами».[48]

Во-вторых, ни одна из однажды высказанных точек зрения на Платона не является окончательной, совершенной и безусловно истинной. Мы рассмотрели несколько из них и, кажется, удостоверились в том, что каждая из них дает поводы для критики. Но каждая из них также имеет и достаточные основания для своего существования и в настоящее время не может считаться окончательно опровергнутой (в отличие от своих притязаний на абсолютность). Это дает читателю возможность в нужный момент вспомнить и использовать интерпретации, высказанные сколь угодно давно, — здесь *нет полностью устаревших форм понимания*. Так что неполнота представления содержания диалогов предопределена самой

---

[48] Ахутин А. В. Чтение «Теэтета» / Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 220.

природой этого содержания, которое в каждом прочтении всегда неполно и полно одновременно.*

В-третьих, существует ряд тем в учении Платона, которые привлекали внимание *всегда* (или почти всегда): например, количество книг, посвященных исследованиям этики Платона или учения Платона о государстве, выходящих в мире каждый год, исчисляется как минимум десятками. Именно это является симптомом того, что в данных вопросах нам трудно сегодня надеяться на действительное понимание Платона. Если сложилась бесконфликтная форма работы с теми текстами Платона, которые принято считать политическими или этическими, значит сегодня (но только сегодня) этическая или политическая актуальность Платона невысока, им может заниматься «нормальная» (в смысле Т. Куна) наука. Это касается и менее масштабных вопросов, разбираемых в диалогах Платона, в том числе включенных в наше издание. Думается, что нет нужды представлять эти вопросы нашему читателю, попробуем обратиться к тому, что у Платона, может быть, существенно, но в научной, историко-философской литературе привлекало к себе не так много внимания.

Безусловно, первой и самой очевидной темой этих диалогов является тема обучения. В соответствии с платоновским пониманием мудрости как свойства души, причастной благу, обучение выступает как воспитание души (ψυχαγωγία — Phaedr 261a, 271c), в этом смысле совпадая с понятием философии как таковой. Нет воспитания без воспитанника и учителя-воспитателя, поэтому нельзя пройти мимо традиции, которая уже давно и привычно определяет эти диалоги как сократические. Конечно, Сократ является персонажем практически всех произведений платоновского корпуса, но в ранних диалогах эта фигура занимает не просто центральное место — складывается впечатление, что личность Сократа является здесь единственным предметом рассмотрения. В середине XIX в. была выдвинута весьма экстравагантная гипотеза Эдуарда Мунка, согласно которой изображение Сократа как идеального мудреца есть единственная цель платоновского творчества и что соответственно хронологии событий в жизни Сократа следует располагать и платоновские диалоги, начиная с «Парменида», где изображен совсем юный Сократ,[49] и заканчивая смертью Сократа в «Федоне». Эта тео-

[49] Munk E. Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften. Berlin, 1857.

* Для подобных ситуаций В. В. Налимов предложил интересную метафору, сравнив философский текст с множеством бесконечной мощности, которое распаковывается в процессе чтения в виде конечных множеств (Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М.: Прометей, 1989)

рия была встречена довольно сдержанно и подверглась обоснованной критике,[50] но представляется, что гипотеза Мунка косвенно все же дает повод для взгляда на платоновские тексты через их отношение к фигуре Сократа и его практике научения мудрости. Такое предположение вступает в противоречие с точкой зрения, которая долгое время считалась единственно верной и в каком-то смысле естественной: мы обращаемся для понимания Сократа к Платону, а не наоборот. Давно замечено, что сам Платон ни в одном из своих диалогов не появляется в качестве персонажа, и решено, что роль транслятора платоновских мыслей в них выполняет именно Сократ. Эта версия имеет и в настоящее время широкое распространение, что объяснимо: исторические сведения о Сократе его современников скудны, мы можем обратиться, например, к Аристофану, но ясно, что карикатурный Сократ в «Облаках» имеет мало общего с действительным Сократом. Остаются сократические сочинения Ксенофонта, из которых не так много мы можем узнать о собственно философской позиции Сократа, и произведения Платона, которые и являются для нас главным источником сведений о Сократе.*

Для нас Сократ в первую очередь — действующее лицо платоновских диалогов. Разделение собственно сократического и платоновского в речах этого персонажа еще в XIX в. было признано трудной и вряд ли вообще разрешимой задачей. В дальнейшем большинство исследователей примкнули к позиции, представленной Грегори Властосом: платоновский Сократ — фигура абсолютно несамостоятельная и мы не найдем в его рассуждениях ничего, что отличало бы его взгляды от взглядов Платона. Властос утверждает, что «Платон в каждом диалоге заставляет Сократа говорить только то, что, по мысли Платона при написании данного диалога, является разумным для защиты и объяснения его (т. е. Платона) собственной философии».[51] Есть авторы, не принимающие этот «принцип

---

[50] Grote G. Plato and Other Companions of Socrates. London: John Murray, 1867. Vol. 1. P. 181—182; Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Собр. соч. Брюссель: Жизнь с Богом. 1966—1968. Т. 9. С. 194.

[51] Vlastos G. Socratic Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 125. Из этих же соображений исходит Властос в своей теории «двух Сократов», знакомой отечественному читателю по книге: Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л., Брюнсвиг Ж., Властос Г. Греческая философия. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. С. 138—147.

* И. Д. Рожанский, присоединяясь к Олафу Гигону (Gigon O. Sokrates: Sein Bild in Dich-tung und Geschichte. Bern, 1947), вообще отказывается от признания исторического существования Сократа или по крайней мере его учения: «никакого учения Сократа... вообще не существовало» (Рожанский И. Д. Загадка Сократа // Прометей. 1972. Т. 9. С. 81).

рупора» («mouthpiece principle»). Они указывают на то отмеченное нами выше обстоятельство, что монологичная форма изложения взглядов при таком понимании роли Сократа в диалогах была бы во всех отношениях более приемлемой,[52] а количество побочных ветвей обсуждения основной темы каждого диалога (часто к тому же заканчивающихся тупиком) могло быть сильно сокращено. Что касается влияния, оказанного на содержание философии в диалогах историческим Сократом, то оно неясно.

Решение, предлагаемое Чарльзом Каном, состоит в том, чтобыпринять следующее: Платон создает свои диалоги в первую очередь как художественные произведения, присутствие множества персонажей в пьесах-диалогах — прием, оправданный драматургически, а Сократ-персонаж не тождествен ни Платону, ни историческому Сократу.[53] Т. Брикхаус и Н. Смит также предлагают отказаться от попыток разделить сократовское и платоновское в философии, представленной в диалогах,[54] и не принимают вовсе во внимание фигуру исторического Сократа. Разделение они проводят только между автором (Платоном) и персонажем (Сократом). Решение проблемы Сократа в рамках драматического подхода, хоть и более гибкое, чем раньше, оставляет все же следующее затруднение: спектр жанров философских произведений был выработан задолго до Платона, и диалог среди них не присутствует. Начиная с Анаксимандра, которому приписывается авторство первого письменного философского текста (по другим сведениям — Ферекида Сиросского), известны повествования типа «Περί φύσεως», иногда, как у Парменида, составленные в виде поэм. Упоминается также, что утраченные произведения Зенона были написаны в полемической форме. Вот, пожалуй, и все. *Почему Платон начал писать философские диалоги?*

---

[52] Brickhouse T., Smith N. Plato's Socrates. Oxford: Oxford University Press, 1994; Charles H. Kahn. Did Plato Write Socratic Dialogues? // The Classical Quarterly. New Series. 1981. Vol. 31, N 2. P. 305—320; Dorrit Cohn. Does Socrates Speak for Plato? Reflections on an Open Question // New Literary History. Summer 2001. Vol. 32, N 3. P. 485—500; Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonimity / Ed. G. A. Press. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000.

[53] «Хотя я не сомневаюсь в историческом существовании фигуры Сократа, представленной в диалогах, я действительно сомневаюсь в историчности самих диалогов, как сообщений о философских разговорах 5 века. Диалоги принадлежат Платону и 4 веку, об этом говорят взгляды и аргументы, содержащиеся в них. Даже там, где очевидно воодушевляющее влияние Сократа, диалоги остаются полностью платоновскими» (Charles H. Kahn. Op. cit. p. 320).

[54] Brickhouse T., Smith N. Op. cit. P. VIII.

Диалогическая форма, конечно, не была изобретена Платоном.* Другие ученики Сократа (Евклид Мегарский, Антисфен Афинский, Федон из Элиды, Эсхин) также пользовались формой диалога, который явно не воспринимался ими как новация, диалог был им знаком по театральным представлениям и литературе. Но никогда ранее диалоги не использовались для выражения *философского* содержания (и, кстати, во всей последующей истории философии использование диалогической формы встречается также крайне редко). Такая склонность к непростой форме написания философских произведений, общая для большинства философов — учеников Сократа, заставляет предположить, что диалоговая форма (вместе со всеми вышеуказанными сложностями отношений автора и персонажей, персонажей и их исторических прототипов и т. д.) представлялась им необходимой для сохранения и защиты наследия Сократа. В противоположность назидательным речам учителей — риторов и софистов — сократовское искусство научения заключало в себе то, что исчезает при простой записи слов учителя. В майевтической процедуре участие ученика-собеседника необходимо в такой же степени, как и учителя. Поэтому Сократ в платоновских диалогах играет ту роль, которую задал исторический Сократ: он — учитель (собственно, это почти единственное, что мы достоверно знаем о нем), который не занимается назиданием, но собеседует, никогда не произнося проповедей. В диалогах Сократ не представляет окончательную инстанцию, его реплики существенно привязаны к репликам его собеседников — так создается возможность вхождения читателя в общее обсуждение проблемы. Этот контекст возможного участия читателя (слушателя) в диалоге несомненно был очевиден при обучении в Академии и сохраняется до сих пор в той мере, в какой для нас открывается актуальность тематического горизонта диалогов.

Все диалоги, включенные в настоящее издание, в эпоху поздней античности считались подлинными, о чем свидетельствует хотя бы то, что все они входят в состав платоновских тетрактид, составленных Фрасиллом. Однако в дальнейшем оценка их изменилась. В большой степени критика коснулась первого из рассматри-

* «Первым сочинять диалоги стал, говорят, Зенон Элейский; а по Аристотелю — Алексамен Стирийский или Теосский (по свидетельству в «Записках» Фаворина, об этом говорится в I книге «О поэтах»)» (Diog. Laert. III, 48). Здесь Диоген не говорит о том, что до сократиков термин «диалог» (διάλογος) уже применялся в отношении Гиппия, Протагора и Горгия (см.: Athenaei Naucratitae deipnosophistarum libri. xv, 3 vols. / Ed. G. Kaibel. Leipzig: Teubner, 1—2 : 1887; 3 : 1890, Repr. 1—2 : 1965; 3 : 1966, Book 5, 59, line 1).

2 Зак. 3821

ваемых нами. «Феаг» — диалог, относительно подлинности которого в XIX в. были высказаны серъезные сомнения.* Но исходя из методологемы *чтения* диалогов и принимая во внимание, что неподлинные сочинения почти наверняка использовались при обучении в Академии, здесь и далее вопрос о подлинности того или иного диалога мы обсуждать не будем.

Первое, что бросается в глаза при знакомстве с комментариями к диалогу, это признание его интересным, но наивным опытом рассуждения о сократовском даймонии (δαιμόνιον): «Но все-таки в первую очередь „Феаг" интересен как наивная попытка разобраться в „даймоническом" феномене Сократа как основе его теории идей и философии жизни».[55] Однако непосредственно в диалоге нет ни слова о теории идей, как нет и самого слова «идея» (ἰδέα, εἶδος). Сюжетное обрамление диалога четко свидетельствует о его направленности на тему обучения мудрости. Демодок и его сын Феаг приходят к Сократу, для того чтобы просить совета о научении Феага мудрости, к которой тот стремится. Причем Феаг уверяет, что он знает, какой именно мудрости он хочет научиться (Thg. 123).

Здесь мы сталкиваемся с опасностью попадания в ту апорию, которая у Платона встречается и в других диалогах (см., напр.: Euthd. 275d—277d): с чего нужно начинать обучение мудрости? Ведь если ученик не знает, чему он хочет научиться, то его и научить ничему невозможно. Для того чтобы учиться, уже необходимо быть знающим. А знающему учиться незачем. Евтидем и Дионисодор ничему Клиния научить в упомянутом диалоге «Евтидем» не собирались, потому и оставили его в затруднении, из которого Сократ Клиния вывел, разделив значения слова «учиться». В «Феаге» Сократ поступает по другому, он дает Феагу возможность самому определить, как называется искомая юношей мудрость и, получив ответ: «управление людьми» (123e), быстро доказывает, что, когда Феаг стремится стать мудрым в управлении людьми,** он

[55] Тахо-Годи А. А. Примечания // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 506. Примерно такая же оценка содержится в большинстве классических работ о Платоне.

* В начале следующего столетия А. Тэйлор резюмировал итоги этой критики: «Не так много сомнений существует относительно неплатонического характера таких диалогов, как... „Феаг"» (Taylor A. E. Plato. The Man and His Work. London: Methuen & Co LTD, 1926. P. 12. Ещё позже Дж. Бёрнет прямо называет «Феаг» «псевдоплатоническим» (Burnet John. Greek philosophy. Thales to Plato. London: Macmillan and Co LTD, 1950. P. 130).

** Интересно, что с самого начала переход от понятия «мудрость» к понятию «управление» предложил сам Сократ (123, d3), причем ничем не обосновав тождество или хотя бы взаимосвязь этих понятий. Показательно, однако, что этот переход не вызывает возражений или удивления у Феага.

стремится стать тираном (124е). Феаг не возражает против такого определения мудрости, внося только уточнение: он хочет научиться управлению людьми, «но не силой, не так, как правят тираны, а с добровольного согласия граждан, как поступали и другие славные мужи нашего города» (126а). На этом разбор вопроса о том, как понимает мудрость Феаг, ищущий учителя, прекращается, сменяясь следующим вопросом: «Каким должен быть учитель?»* И здесь вновь обнаруживается апория. Первое необходимое качество — искушенность в своем деле (тезис, высказываемый в большинстве случаев, когда Платон касается этой темы) — вступает в противоречие с очевидной неспособностью тех, кто мудр в одном каком-то деле, передать свою мудрость. «Но я слышал, Сократ, от людей, будто ты говоришь в своих беседах, что сыновья этих государственных мужей ничуть не лучше, чем сыновья сапожников. И мне кажется, ты здесь в высшей степени прав, насколько я могу об этом судить. Значит, я был бы весьма неразумен, если бы считал, что кто-то из них может передать мне свою мудрость, коль скоро он ничем не оказался полезен родному сыну, — если только вообще он мог в этом отношении быть полезным кому-либо из людей» (126d). Политики и платные учителя — софисты (называют имена Продика, Горгия и Пола) — не могут быть наставниками, хоть и искушены в своем деле.

Это затруднение Сократ разрешает следующим образом: «Что бы ты сделал сам, если бы перед тобой после рождения сына встала эта задача? Если бы он говорил тебе, что жаждет стать хорошим живописцем, и упрекал тебя, своего отца, в том, что ты не желаешь на это тратиться, а сам в то же время ни в грош не ставил бы мастеров живописи и не желал бы у них учиться? Или, стремясь стать флейтистом, презирал бы таких мастеров либо кифаристов, коли хотел бы стать кифаристом? Знал бы ты, как ему помочь и к кому его послать, если бы он не пожелал у них обучаться?

Феаг. Клянусь Зевсом, нет.

Сократ. ...Что, если мы определим тебя к кому-либо из достойных [!] афинян, сведущих в делах государства, который занимался бы с тобою даром?» (126е—127а).

Таким образом, обучаться мудрости следует не столько у сведущего и искушенного, сколько у *достойного*. Феаг и Демодок после такого заключения решают, что вопрос разрешен, поскольку

* То, что этот вопрос — один из самых существенных для Платона, доказывает то, что тема выбора учителя и разбор требуемых от него качеств проходят через множество других диалогов («Алкивиад I», «Евтидем», «Горгий», «Кратил», «Протагор»).

Сократ несомненно принадлежит к достойнейшим людям и мог бы стать учителем Феага. Но антиномия искушенности и достоинства, основных свойств учителя, не решается простым предпочтением одной из сторон противоречия. После восхвалений опытных и искушенных следует загадочная фраза Сократа: «И я всегда утверждаю, что, как говорится, я полный неуч во всем, кроме разве одной совсем небольшой науки — науки любви. В этой же науке я заявляю себя более искусным, чем кто бы то ни было из людей — как прошлых времен, так и нынешних» (128b). Что такое «наука любви» (μάθημα ἐρωτικός), Сократ в диалоге не объясняет. Характерно, что и у Феага с Демодоком не возникает такого вопроса, хотя, исходя из «теории рупора», он был бы здесь более чем уместен, давая Сократу повод для изложения начал той эротософии, которую в развернутом виде мы впоследствии встретим в «Пире».*

В самом же «Феаге» в этот момент образуется лакуна в разворачивании темы, разделяющая диалог на две части, которые кажутся мало связанными друг с другом.[56] Мы встретим подобные разрывы в большинстве диалогов Платона, в том числе практически во всех так называемых ранних. Проблема состоит в том, чтобы объяснить существование этих разрывов, которые вряд ли можно считать случайными. Не всегда эти остановки так явны, как в «Феаге», — иногда они маскируются приходом новых персонажей или уходом прежних, сменой выступающих, спрашивающих и отвечающих, отвлечением на рассказ, откровенно не связанный с обсуждаемой темой. Но всегда создается совершенно определенный (и возможно рассчитанный) эффект: во время этих пауз дается возможность читателю или слушателю обдумать происходящее, задаться вопросами относительно высказанного, оценить его и определить собственное отношение к нему. Кажется, здесь Платон открывает для нас вход для участия в диалоге.

Образовавшуюся паузу Феаг заполняет жалобой на то, что Сократ-де отшучивается, а он все же знает тех, кто учился у Сократа

---

[56] «Фундаментальный вопрос относительно структуры „Феага" — как соотносятся две главные части диалога друг с другом? Этот вопрос особенно важен, поскольку всегда существовала склонность предполагать, что „Феаг" — это нечто о „божественном знамении" (divine sign)» (Marc Joal. The Platonic Theages: An Introduction, Commentary and Critical Edition. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. P. 10).

* К пониманию которой интересный оттенок добавляет игра слов ἔρως и ἐρωτάω («задавать вопросы, спрашивать» — Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. СПб., 1899. С. 533). См. об этом: Reeve C. D. C. Plato on Eros and Friendship // A Companion to Plato / Ed. Hugh H. Benson. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2006. P. 294.

и стал лучше, причем в течение короткого времени. После этого следует рассказ о даймонии. Если согласиться с теми, кто считает, что именно исследование даймония составляет главное содержание диалога, то придется признать, что бóльшая его часть (более чем три четверти) — изрядно затянувшееся вступление, не имеющее собственной ценности. Между тем если взглянуть на апории обучения, рассмотренные в первой части диалога, в контексте других диалогов, то станет ясно, что для Платона эта проблематика чрезвычайно существенна. Прежде всего здесь Платон проводит различие (не декларативно, иронично) между обучением у софистов и политиков, с одной стороны, и Сократа — с другой. Это различие призвано раскрыть сущность сократического обучения, поскольку оно не совпадает с общепринятым пониманием его как передачи знаний и умений. «Феаг» — один из тех диалогов («Алкивиад I», «Протагор», «Горгий»), где формируется и раскрывается концепция συνουσία (synousia). О важности этого понятия для Платона свидетельствует уже простой количественный анализ платоновских текстов, в которых этот термин используется постоянно и часто.* И по своему смыслу συνουσία — совершенно необходимый элемент учения о воспитании души (ψυχαγωγία).

Значения слова συνουσία в соответствии с основными словарями формируются в следующие четыре группы: 1) общение (иногда — общество вообще), беседа, общий разговор; 2) собрание (особенно для празднования чего-либо), сходка, общий пир; 3) посещение учителя, учение, постоянное занятие чем-либо; 4) соитие, половые сношения, супружеское сожительство.[57] Если сравнить со значениями других терминов, которые использовались для выражения сходного содержания (обучение, образование, воспитание) — διδασκαλία, παιδεία, то станет ясно, что Платон, говоря об обучении, вкладывает в это понятие совершенно особое содержание. Специфику этого платоновского понима-

---

[57] Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. Изд. 5-е. СПб., 1899. С. 1208; Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М., 1958; A Greek-English Lexicon by H. G. Liddell and R. Scott, rev. by St. Jones. New York: Oxford University Press Inc., 1996. P. 1723.

* Всего в корпусе платоновских сочинений термин συνουσία встречается 109 раз, при этом в «Феаге», одном из самых кратких диалогов, — почти столько же (18 случаев), сколько в объемных «Законах» (19). Ф. Аст, отобрав содержательные примеры, указывает всего 53 случая использования Платоном этого термина (Lexicon Platonicum sive Vocum Platonicarum index / Condidet D. Fridericus Astius. Vol. III. Lipsiae, 1838. P. 336—337).

ния легко потерять в переводах диалогов: термин συνουσία переводится, как правило, словами «беседа» (Thg. 122c 2, 129e 7, Prot. 310a 2, Gorg. 457d 1), «частная беседа» (Lach, 196b 6), «общение» (Thg. 122e 3, 125c 3), «обучение» (Thg. 127c 4). Действительно, συνουσία предполагает общение, ведение разговоров. Но это не просто общение, у Платона это всегда общение с учителем, причем учитель этот особого рода. В знаменитом фрагменте речи на суде Сократ отказывается от обвинений в развращении молодежи, говоря: «...следующие за мною по собственному почину молодые люди, у которых всего больше досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь пытать других; ну и я полагаю, что они находят многое множество таких, которые думают, что они что-то знают, а на деле ничего не знают или знают одни пустяки. От этого те, кого они испытывают, сердятся не на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который развращает молодых людей. А когда спросят их, что он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать...» (Apol. 23c 3—d1). Учитель в таком понимании не передает никаких знаний, он занимает позицию не знающего и не мудрого, поскольку мудрость — привилегия богов. Сущность συνουσία выражена в самом звучании слова (συν — ουσία — совместность душ). В совместной жизни и подражании лучшим, в упражнениях по опровержению (ἔλεγχος) и практике «наведения на общие определения» проходит процесс воспитания души, способной возвыситься до созерцания вечных сущностей, — примерно такая программа должна была быть положена в основу платоновской Академии. Действительно ли идея была воплощена именно в таком варианте, который был разработан в ранних диалогах Платона, неизвестно, но, вероятно, в виде, близком к первоначальному: «...многие утверждают, что Академия Платона состояла из личностей сходных, но не идентичных интересов; в ней культивировалась совместность (synousia, Ep. VII, 341c), здесь пытались направлять юношей к благу и справедливости, устанавливая во всех случаях дружбу и товарищество между ними (Ep. VIII, 328d)».[58]

В дальнейшем подобное понимание сущности и цели философского образования получило продолжение, хотя и с явно менее радикальным требованием совместности, в организации Ликея

[58] The Cambridge Ancient History. Vol. VI. The Fourth Century B.C. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 604.

у Аристотеля и перипатетиков и неоплатоников.[59] За пределами платонической традиции данная концепция не находит продолжения, что во многом связано с нарастающим уровнем институализации философских школ, когда дистанция между учителем и учениками значительно увеличилась (процесс, ставший очевидным еще до Плотина), и постепенной утратой идеи *Единого как Блага*, вдохновлявшей Платона. Однако сам термин συνουσία мы встречаем также значительно позже. В христианской традиции (в которой он, очевидно, оказался при посредстве неоплатонических и гностических влияний) это понятие выражает идею соединения двух натур в одно целое в таинстве брака. Скорее всего, для того чтобы максимально резко отделить этот концепт в христианском понимании от его языческого первообраза, в отношении античной συνουσία стал усиленно подчеркиваться ее гомосексуальный аспект, изначально выраженный довольно нечетко.

Возвращаясь к тем диалогам Платона, в которых прослеживается формирование идеи воспитания души как становление истинной мудрости («Феаг», «Лахет», «Хармид», «Протагор», «Горгий», «Гиппий больший»), мы закономерно задумываемся о причинах и условиях появления именно такой системы руководящих идей, которая выглядит в рамках новоевропейского понимания философии несколько странно.* Из каких оснований, помимо личной гениальности Платона, могла быть выведена такая теория?

---

[59] John P. Lynch. Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution. Berkeley, 1972; John P. Lynch. The Academy Tablets // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1983. 52. P. 115—121; Frederic M. Schroeder. Synousia, Synaisthaesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. 36.1. Boston, 1987. P. 677—699.

* Действительно, странно выглядит философ, который проводит все свое время в беседах с учениками, при этом сам подчеркивает свое незнание и неумение кого бы то ни было чему-либо научить. Вообще, как учитель, Сократ весьма малоуспешен – достаточно вспомнить результаты его обучения на примере некоторых учеников: Алкивиад, Критий, Хармид, тот же Феаг, который, судя по упоминаниям в «Государстве» (Rep. 496b), не стал ни политиком, ни философом. По этому поводу см. также: Gary Alan Scott. Plato's Socrates as Educator. Albany: State University of New York Press, 2000. Существует, впрочем, точка зрения, согласно которой ни у Сократа, ни у Платона никакой заранее разработанной теории συνουσία вообще не было и следы ее, по-настоящему, можно обнаружить только в педагогической практике послеплатоновской Академии. Академики же (Средней Академии, и в частности Аркесилай) приписали данную теорию Платону для оправдания этой практики: Tarrant, Harold. Socratic Synousia: A Post-Platonic Myth? // Journal of the History of Philosophy. April 2005. Vol. 43, N 2. P. 131—155.

Не вдаваясь в подробности, можно сказать, что греческая традиционная культура знала два основных способа общедоступного обучения: через механическое заучивание и зазубривание (так проходило обучение детей в школах*) и через подражание возвышенным мифическим или историческим образцам, предоставляемым в первую очередь поэтами и государственными мужами, политиками.** Большое место в воспитании занимало обучение гимнасическим искусствам, которое, при том что всегда представляло по сути своей тренинг, привнесло в образовательные практики греков агональное начало, ставшее существенным элементом всякого воспитания и греческой культуры в целом.*** При обращении к практике философских школ Греции до Сократа мы видим, что начиная с ионийских философов наличие учеников было обязательным атрибутом занятий философией, но об особенностях обучения древние авторы ничего не говорят. Обычно сведения об этом заключаются в одной только констатации самого факта («Анаксимандр учился у Фалеса» или: «Анаксимен, сын Эвристрата, Милетец, был слушателем Анаксимандра (некоторые говорят, что он слушал и Парменида»)) и ничего более. Определенное исключение составляет только сообщество ранних пифагорейцев, школа, о которой безусловно достоверных сведений крайне мало.[60] Сомнения в достоверности относятся и к сведениям об обучении пифагорейцев, однако сам вопрос об образовании в пифагорейском сообществе непременно привлекал внимание древних авторов, сообщавших о пифагорейцах. Вероятной причиной этого были слухи о каком-то особом мистическом учении (возможно, близком к орфизму), распространявшемся в сообществе, об особом статусе Пифагора и чудесах, приписываемых ему, многочисленных и загадочных ограничениях и регламентациях (ἄκουσμα) жизни членов сообщества. Однако ничего сколько-нибудь определенного по этому вопросу мы все же не знаем. Порфирий в своей биографии Пи-

[60] См.: Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа (ок. 530—ок. 430 гг. до н. э.). Л.: Наука, 1990.

* См.: Education Greek // The Oxford Classical Dictionary / Eds S. Hornblower and A. Spawforth. Oxford: Oxford University Press, 1996 и замечательное живое описание в кн.: Гаспаров М. Л. Занимательная Греция. М., 2004. С. 359—363.

** См., например, классический труд: Иегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001 или, в более узком ракурсе: Verdenius W. J. Homer. The Educator of the Greeks // Mededelingen der Koninklijke Nederlandes Akademie van Wetenschappen. Amsterdam, 1970. Vol. 33, N 5. P. 3—27.

*** Об этом см.: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л.: ЛГУ, 1985. С. 75—171.

фагора отмечает, что попытки создания школы Пифагором имели место еще в доиталийский период его жизни, продолжившись затем в Кротоне, «но о чем он говорил собеседникам, никто не может сказать с уверенностью, ибо не случайно окружили они себя молчанием».[61] Есть версия (В. Иегер), что все представления о пифагорейской школе (именно как философской школе — σχολή или διατριβή), так же как и слава Пифагора как воспитателя, придуманы представителями позднеантичной биографической традиции, и образцом для этого образа послужил именно Платон.

Таким образом, придется признать, что сколько-нибудь серьезные предшественники у платоновской концепции научения *философии как особого типа воспитания души* отсутствуют или же нам они неизвестны. Вместе с тем трудно было бы представить появление сократовско-платоновской теории образования (и вероятно, их философии в целом), если бы не существовало движения, получившего имя софистики. Оценки софистики как исторического явления всегда тяготели к двум полюсам — от крайне негативного к ним отношения (Платон и Аристотель, мнение которых во многом совпадало с мнением широких слоев греческого общества V—IV вв. до н. э.) до реабилитации и признания заслуг софистов (Г. Гегель, от которого пошла оценка софистов как представителей «Греческого Просвещения», Э. Целлер, Г. Грот и др.).[62]

Вне зависимости от общей оценки деятельности софистов бесспорным представляется суждение В. Иегера: «В отношении образования софисты резко отличаются от натурфилософов и онтологов раннего периода. Софисты — образовательный феномен в собственном смысле слова. Они вообще могут быть оценены по достоинству только в рамках истории образования...».[63] Непростые отношения Сократа с софистами приобретают резко конфликтный характер именно в этой области. В пользу такого утверждения свидетельствует то соображение, что современники Сократа, едва ли различавшие его и софистов по содержанию учения (иначе вряд ли могла бы появиться аристофановская карикатура), точно знали,

---

[61] Порфирий. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 419.

[62] Zeller E. A History of Greek Philosophy. Vol. II. London: Longmans, Green, and Co, 1881. P. 394—496; Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб.: Наука, 1994. С. 6—33.

[63] Иегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. С. 103. Разумеется, у Иегера здесь и далее речь идет о первых софистах, как старших, так и младших (Протагор, Горгий, Продик, Гиппий, Пол и другие). Историческое явление, известное под именем «второй софистики», имеет уже несколько отличный характер.

чем отличается *Сократ-учитель* от платных учителей мудрости, софистов. Упоминая о Сократе (напр., Diog. Laert. II, 4), обязательно подчеркивают то, что в отличие от софистов он плату за обучение не брал и в обучение принимал не каждого, многих отправляя от себя к платным учителям. В резко негативном отношении Платона к софистам, которое он, скорее всего, унаследовал от Сократа, также сомневаться не приходится — это очевидно всякому, кто знаком с платоновскими диалогами. Но точно так же из диалогов не совсем ясно, в чем состоит философия софистов, которая вызывает у Сократа и Платона такое неприятие. Собственно *философские* взгляды софистов из диалогов понять довольно сложно — в большинстве случаев, когда Платон касается этого вопроса, все сводится к рассмотрению двух тезисов Протагора — о невозможности противоречия и о человеке как мере вещей (Theaet, 152а—183с; Crat. 385e—391c).*

Приблизительно столько же внимания в диалогах уделяется, например, философии Гераклита и его последователей, но в отношении Гераклита мы вовсе не встречаем у Платона того раздражения и едкой иронии, которые мы замечаем в диалогах при обращении к теме софистики. И эти обращения не носят случайного характера, они проходят через большинство диалогов. Интересно, что здесь просматривается некая закономерность: степень присутствия софистов в диалогах постепенно уменьшается от ранних диалогов к поздним одновременно с ослаблением драматического компонента и нарастанием повествовательности диалогов. Если же обратиться к тем диалогам, которые представлены в настоящем издании, то даже по названиям ясно, что тема отношений с софистикой в них является одной из главных: четыре диалога из десяти

---

* Проблема характера (да и самого наличия ее у софистов) определенной софистической философской концепции выходит далеко за пределы платоновских диалогов. Ни одно из собраний сохранившихся фрагментов и свидетельств о старших софистах, начиная с Дильса и Кранца и далее (Untersteiner M. (and Battegazzore A.). Sofisti, Testimonianze e frammenti. I—IV. Firenze: La Nuova Italia, 1949—1962; The Older Sophists / Ed. K. R. Sprague. Columbia: University of South Carolina Press, 1972; Маковельский А. О. Софисты. Баку, 1940—1942), не позволяют сделать однозначный вывод по этому поводу. Даже о самом известном из них, Протагоре, приходится признать справедливость следующего суждения: «Слишком хорошо известно, что среди протагоровских обломков нет ничего, что не давало бы повода для дискуссии, — не только значение каждого термина: metron — мера, связанная с действием (что относилось бы к познанию) или претерпеванием (из области чувственного восприятия)? «человек» — индивидуум или родовое понятие? – но и вплоть до синтаксиса...» (Кассен Б. Эффект софистики. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 105).

прямо названы именами софистов («Протагор», «Горгий», «Гиппий больший» и «Гиппий меньший»). Даже в тех диалогах, где софисты не являются непосредственными участниками («Лахет», «Хармид», «Лисид»), явственно видны следы полемики с софистической концепцией воспитания. Так, например, в «Лахете», посвященном такому виду добродетели, как мужество (ἀνδρεία), не определения этого понятия являются главным занятием участников диалога. Наоборот, все определения рассматриваются исключительно в свете решения вопроса о том, можно ли научить мужеству и какими должны быть учителя, если они нужны в этом деле.

Точно так же дело обстоит в «Хармиде», где на протяжении всего диалога собеседники рассматривают всевозможные определения понятия σωφροσύνη (благоразумие, рассудительность, воздержность). В конце диалога, оказавшись перед лицом совершенной неопределенности в отношении того, что же это такое («Ныне же мы разбиты по всем направлениям и не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имен дал это имя — „рассудительность"» (Charm. 175b)), его участники вдруг усматривают в этом успех Сократа и решают, что именно у него должен учиться Хармид: «Клянусь Зевсом, Сократ, я лично не знаю, обладаю я рассудительностью или нет. И как я могу знать то, относительно чего даже вы с Критием не сумели — как ты сам говоришь — выяснить, что же это такое. Однако я не слишком тебе доверяю, Сократ, и думаю, что весьма нуждаюсь в заговоре; так что с моей стороны нет никакого препятствия к тому, чтобы ты заговаривал меня столько дней, сколько ты сам сочтешь нужным. — Прекрасно, — молвил Критий, — но, Хармид, прими во внимание вот что: для меня это будет свидетельством твоей рассудительности, если ты предоставишь Сократу тебя заговаривать и не отойдешь уже впредь от него ни на шаг. — Уж я, — сказал Хармид, — буду следовать за ним и не оставлю его в покое» (Charm. 176b—c). Сходная ситуация в «Лисиде», где происходит упражнение в определении дружбы (φιλία), — окончательное определение так и не было выработано, но неуспешность в решении главной, как казалось главной, задачи, по-видимому, запланирована Платоном. Он использует двух анонимных персонажей для прерывания рассуждений, кажется, специально для того, чтобы оставить диалог незавершенным: «Но тут, подобно злым демонам, приблизились воспитатели Менексена и Лисида, ведя за собою их братьев; они позвали мальчиков и приказали им идти домой. Было уже позднее время. Мы и все стоявшие вокруг нас хотели было их прогнать, но, поскольку они не обращали на нас никакого внимания и, сердито лопоча что-то на своем варвар-

ском наречии, продолжали их звать, нам показалось, что они перепились на празднестве Гермеса и не в состоянии с нами разговаривать; побежденные, мы прервали нашу беседу. Однако, когда они уже уходили, я сказал: „Вот видите, Лисид и Менексен, я, старик, вместе с вами оказался в смешном положении. Ведь все, кто уйдет отсюда, скажут, что мы, считая себя друзьями — я и себя отношу к вашим друзьям, — оказались не в состоянии выяснить, что же это такое — друг"» (Lys. 223a—b). Вероятно, в намерения Платона и не входило получение результата в виде готовых определений, для него важно дать модель получения определений, так же как и модель для их опровержения.* Подобная позиция получает свои оправдание и объяснение при прямом столкновении Сократа с софистами Протагором и Горгием в одноименных диалогах. Принципиальная позиция софистов состояла в утверждении возможности универсального обучения в форме передачи знаний. Тем самым они предельно упростили сложнейший вопрос совершенствования человека в добродетельной жизни, равно как и само понятие ἀρετή,** исключив из него все то, что носит иррациональный характер: поэтическое вдохновение, посылаемое музами, врожденную одаренность и т. д. Об этом говорит В. Иегер: «Софистика... впервые вносит в широкие круги требование основать арете на знании и делает его достоянием общественности».[64] Естественно, что отношения между учителем и учениками в таком понимании приобретали рыночный (товарно-денежный) характер: учитель продавал свою искушенность в знании, приобретая которую ученик становился также знающим. Знающий для софиста равен добродетельному. Платоновский Протагор так характеризует свою программу обучения: «Юноша ... вот какая польза будет тебе от общения со мной: в тот же день, как со мной сойдешься, ты уйдешь до-

---

[64] Иегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. С. 157.

* О том, что в диалоге разрабатывается *модель* для определения других важных понятий (в частности, понятия любви в «Пире»), говорит и А. А. Тахо-Годи в своих примечаниях к диалогу (Платон. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. I. М.: Мысль, 1994. С. 741).

** Одно из тех слов греческого языка, в котором множество оттенков смысла способно привести переводчика в отчаяние: доблесть, храбрость, мужество, превосходные качества, отличные свойства, сила, мощь, плодородие, красота, подвиги, слава, заслуга, нравственное совершенство, добродетель, превосходство, благополучие, исключительность, процветание (Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. СПБ., 1899. С. 193; Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1; A Greek-English Lexicon by H. G. Liddell and R. Scott, rev. by St. Jones. New York: Oxford Univesity Press, 1996. P. 238).

мой, ставши лучше, и завтра то же самое; и каждый день будешь ты получать что-нибудь, от чего станешь еще совершеннее... А тот, кто приходит ко мне, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта — смышленость в домашних делах, уменье наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» (Prot. 318a—e). Софистическое обучение в этой речи определяется его конечной целью — научиться принимать разумные практические решения (εὐβουλία) в домашних и государственных делах. Несмотря на то что на практике софисты строили свои курсы по-разному,* и из цитированного диалога ясно, что Горгий и Гиппий учили несколько иначе, чем Протагор, но это отождествление добродетели с практической пользой вообще характерно для всего софистического движения.

Из вышесказанного еще неясно, в чем именно причина такого резкого неприятия софистики Платоном: если им приписывается стремление основать добродетель на знании, то разве не так же считал и Сократ: «Он говорил, что есть одно только благо — знание и одно только зло — невежество» (Diog. Laert., II, 31)? Или идея обучения граждан с целью приготовления их к общественной жизни — разве не разделяет ее с софистами Сократ? Деятельность Сократа вступила в противоречие с представлением о святости «отеческих законов» (ставших сверхценностью для афинян, потрясенных неудачной войной, бесконечной сменой тиранических и охлократических режимов, общим падением религиозности и нравственности), так же как и деятельность софистов: Сократ был осужден тем же афинским судом, что и Протагор. Из области фактических свидетельств бесспорным является только одно обстоятельство — ни Сократ, ни Платон не учили за плату.** Существенность данного факта для современников Сократа очевидна, софистов осуждают именно на основании того, что они учат за деньги (в то же время никому не приходит в голову осуждать сапожни-

* Возможно, что некоторые из них вообще не предлагали ученикам фиксированных курсов со сколько-нибудь четкой и последовательной программой. Если очевидно наличие таких оплачиваемых курсов у Протагора, Горгия, Продика и Гиппия, то о Фрасимахе и Критии таких сведений нет, а в отношении Антифонта они сомнительны (см.: Gagarin M. Antiphon the Athenian: oratory, law, and justice in the age of the Sophists. Austin: University of Texas Press. 2002. P. 10).

** Попытки оспорить этот факт обычно опираются либо на ничего не доказывающие свидетельства о том, что некоторые *ученики* Сократа (например, Аристипп; см.: Diog. Laert. II, 65), возможно, брали плату за обучение, либо на то, что открытию Академии способствовали своими *пожертвованиями* друзья Платона (об этом см.: Виндельбанд В. Платон. СПб., 1900. С. 33).

ка или гончара, продающих продукты своего труда). Вероятно, решительное противостояние софистики и линии Сократа—Платона также связано с этим фактом, осмыслить который необходимо не как внешнее обстоятельство, а исходя из самого общего теоретического содержания учения софистов. Диалоги «Протагор» и «Горгий» представляют собой довольно сложные по композиции и многословные конструкции, в которых, однако, четко прослеживается противостояние платоновского и софистического понимания двух фундаментальных идей — добродетель (ἀρετή) в «Протагоре» и искусство (τέχνη) в «Горгии». Примечательно, что и здесь анализ понятий является не самоцелью, а подчиненным, хотя и необходимым, моментом исследования вопроса о воспитании души. В диалогах этот вопрос представлен двояко: «возможно ли научение добродетели» («Протагор») и «может ли риторика, как ее понимают софисты, быть искусством такого воспитания» («Горгий»)?

О принципиальности Платона в постановке этих вопросов мы можем судить по обстоятельствам, на которые не всегда обращает внимание читатель. Так, в этих диалогах Платон более, чем обычно, корректен по отношению к своим главным оппонентам. Здесь Сократ практически не допускает прямых выпадов в адрес софистов, всячески подчеркивая свое уважение к опыту и искушенности как Горгия и Пола, так и Протагора, часто уклоняется от возражений, ссылаясь на свою непонятливость, и даже называет их своими друзьями («А эти двое чужеземцев, Горгий и Пол, оба умны, оба мои друзья...» (Gorg. 487b), — разумеется, все это говорится с некоторой иронией). Но при этом «Горгий» начинается фразой Калликла, в которой слова, звучащие как девиз или эпиграф к диалогу («На войну и на битву...» («Πολέμου καί μάχης...»)), хорошо выражают внутреннее напряжение диалога.* Действительно, за внешне сдержанной доброжелательностью персонажей скрывается жесткое столкновение с софистами, наполненное внутренним драматизмом, в котором Платон отстаивает перед лицом софистического релятивизма главную идею не просто своего учения — Платон, без преувеличения, выступает защитником философии

---

* Еще в эпоху поздней античности комментаторы Платона (например, Прокл в комментариях к «Пармениду») обратили внимание на особое значение слов, которыми Платон начинает свои произведения, в создании определенного настроения диалога. См. об этом, например: Doyle J. The Fundamental Conflict in Plato's Gorgias // Oxford Studies in Ancient Philosophy / Ed. David Sedley. New York: Oxford University Press Inc., Summer 2006. Vol. XXX. P. 88; Burnyeat M. F. Plato's First Words: A Valedictory Lecture // Proceedings of the Cambridge Philological Society. 1997. 43. P. 1–20.

как таковой. К пониманию сути этого противостояния нас приближает рассмотрение двух обстоятельных речей в «Протагоре». Автор первой из них — сам Протагор, хотя не стоит забывать, что в доме Каллия присутствует множество софистов — в их числе Гиппий Элидский и Продик Кеосский — и людей, дружественно к ним настроенных, так что Протагор выступает и от их имени. Это также делает его речь *эпидейктической* (ἐπιδεικτικός), т. е. публичной. Как правило, такие речи были тщательно подготовлены заранее, поэтому автохарактеристику ритора в начале речи не следует считать импровизацией, как это выглядит в диалоге. Здесь Протагор, говоря о древности искусства софистики и о том, что прежде софисты вынуждены были скрывать себя (Prot. 316d—e), решает открыто назваться софистом: «Вот я и пошел противоположным путем: признаю, что я софист и воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той: признаваться лучше, чем запираться» (Prot. 317b). В заявлении Протагора характерно именно это соединение «и» («σοφιστὴς εἶναι και παιδεύειν ἀνθρώπους») — софист не просто мудр, искушен и ловок в каком-то деле. Софист — тот, кто воспитывает, научает добродетели, которая не есть что-то сокровенное и священное, к ней причастны все.* Всякий причастен добродетели, которая может быть развита и воспитана, а отличаются люди степенью искушенности в ней: «Вот я и говорю: раз считается, что всякий человек причастен к этой добродетели, значит, можно всякого признавать советчиком, когда о ней идет речь. А еще я попытаюсь тебе доказать, что добродетель эта не считается врожденной и возникающей самопроизвольно, но что ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием» (Prot. 323c). Из того, что дальше Протагор называет уже не мифом, а «разумным основанием», следует, что и сам вопрос о возможности научиться добродетели задавать нет смысла. Все родители обучают своих детей, желая им добра, отправляют их к учителям, кифаристам и гимнастам: «И при таком-то и частном, и общественном попечении о добродетели ты все же удивляешься, Сократ, и недоумеваешь, можно ли ей обучить! Не этому надо удивляться, а скорее уж тому, если бы оказалось, что ей нельзя обучить» (Prot. 326e). Неуспешные слу-

* В обоснование этой идеи Протагор у Платона приводит миф о Прометее, Гермесе и Зевсе, который сообщил всем людям стыд и правду, необходимые для общественной жизни. Не имеющих этого следует убивать как «язву общества». Подробнее о «Протагоровом мифе» см.: The Myths of Plato. Translated with introductory and other observations by J. A. Stewart. London: Macmillan and Co, Limited, 1905. P. 212—258.

чаи воспитания («сыновья доблестных отцов выходят плохими») доказывают только то, что некоторым от природы дана бóльшая склонность к добродетели, чем другим, но даже самый неудачный результат воспитания все-же несравнимо лучше, чем отсутствие воспитания вообще. И если так обстоит дело, то следует ценить тех, кто лучше других искушен в деле воспитания добродетели: «Но если кто хоть немного лучше нас умеет вести людей вперед по пути добродетели, нужно и тем быть довольным. Думаю, что и я из таких и что более прочих людей могу быть полезен другим и помочь им стать достойными людьми; этим я заслуживаю взимаемой мною платы и даже еще большей по усмотрению моих учеников» (Prot. 328b).

Протагор убежден в том, что понятие добродетели исчерпывается тем содержанием, о котором он говорил ранее (Prot. 318a—e). Поэтому вопросы, заданные ему Сократом о сущности добродетели, ее частях и соотношении этих частей, представляются Протагору несложными: «Так вот это самое ты мне и растолкуй в точных выражениях: есть ли добродетель нечто единое, а справедливость, рассудительность и благочестие — ее части или же все то, что я сейчас назвал, — только обозначения того же самого единого. Вот что еще я жажду узнать. — Да ведь на это легко ответить, Сократ, — сказал Протагор» (Prot. 329c—d). Все последующие, иногда весьма запутанные рассуждения, не приводят к изменению позиции Протагора. Это можно утверждать, несмотря на то что многие комментаторы говорят о том, что к концу диалога Сократ и Протагор поменялись позициями. Основания для такого утверждения находят во фрагменте, входящем в заключение диалога: «И мне кажется, что недавний вывод наших рассуждений, словно живой человек, обвиняет и высмеивает нас, и, если бы он владел речью, он бы сказал: „Чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты, утверждавший прежде, что добродетели нельзя научиться, теперь вопреки себе усердствуешь, пытаясь доказать, что всё есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество. Но таким путем легче всего обнаружится, что добродетели можно научиться. Ведь если бы добродетель была не знанием, а чем-нибудь иным, как пытался утверждать Протагор, тогда она, ясно, не поддавалась бы изучению; теперь же, если обнаружится, что вся она — знание (на чем ты так настаиваешь, Сократ), странным было бы, если бы ей нельзя было обучаться. С другой стороны, Протагор, тогда полагавший, что ей можно обучиться, теперь, видимо, настаивает на противоположном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием, а следовательно, менее всего поддается изучению"»

(Prot. 361a—c). Дело в том, что понимание добродетели как знания существенно отличается у Протагора и Платона. Если для Протагора важно знание о том, как «можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» (Prot. 318e), то для Платона важно духовное знание. Протагор «не хочет обучать добродетели как некоей разновидности духовного знания, чего он и раньше не делал».[65] И Платон еще до самого обсуждения смысловой структуры добродетели дает прелюдию, намекающую на будущее развитие событий: «Правда, если кто начнет беседу об этом же самом предмете с кем-нибудь из тех, кто умеет говорить перед народом, он, пожалуй, услышит речи, достойные Перикла или любого другого из мастеров красноречия, но стоит ему обратиться к ним с вопросом, они, словно книги, бывают не в состоянии вслух ни ответить, ни сами спросить; а когда кто-нибудь переспросит хоть какую-то мелочь из того, что они сказали, они отзываются, словно медные сосуды, которые, если по ним ударить, издают долгий протяжный звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками» (Prot. 328e—329a).

Читатель вновь оказывается в недоумении: каков результат обсуждения, если оппоненты то ли поменялись позициями, то ли остались на прежних, не придя в обоих случаях к прояснению обсуждаемых вопросов? Сократ в завершении диалога проявляет очевидное безразличие к состоявшейся беседе («я оставался здесь только в угоду красавцу Каллию» (Prot. 362)), но выражает надежду на то, что они вместе с Протагором смогут еще раз вернуться к обсуждению вопроса о добродетели.

Действительно, диалог ни каким образом не резюмируется *теорией* добродетели, точно так же как и отдельные виды добродетели, обсуждавшиеся в «Хармиде», «Лисиде», «Лахете», не получили в них своего окончательного определения. Еще античные комментаторы предположили, что «Протагор» представляет своего рода упражнение в диалектике, где оба главных персонажа трудноотличимы друг от друга в использовании софистической аргументации. С тезисом о том, что методы ведения спора Протагором и Сократом в диалоге практически одинаковы, согласны и многие современные авторы.[66] И вместе с тем ни у кого не возникает сомнения в намерении Платона провести резкую границу между Со-

[65] Лосев А. Ф. Примечания // Платон. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. I. М.: Мысль, 1994. С. 789.

[66] Kerferd G. B. The Sophistic Movement. Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Schiappa E. Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

кратом и Протагором, философом и софистом.* Граница между софистом и философом — тема, которой Платон касается постоянно и во множестве диалогов. В «Протагоре» сам выбор темы указывает на то, что эта граница пролегает в этической сфере (которая у Платона в целом совпадает и с онтологической, и с политической, но для прочтения «Протагора» это пока не главное). И если софистическое понимание добродетели было высказано ясно и недвусмысленно, то платоновской альтернативы мы здесь не замечаем — Сократ по своему обыкновению уклоняется от положительных утверждений, направляя все усилия только на то, чтобы вызвать сомнение в истинности предлагаемого софистами понимания добродетели как практической рассудительности.

Отсутствие в диалоге позитивной этической позиции Платона (которую в соответствии «с теорией рупора» должен был бы выражать Сократ**) — кажущееся. Платон умело скрывается, не открывая полностью свое учение софистам (тактика, хорошо зарекомендовавшая себя в богатом опыте общения философа с тиранами и демагогами), он только намекает на него. Возможно, именно этой тактикой объясняется наличие в платоновских диалогах множества фрагментов, смысл и предназначение которых в тексте совершенно неясны, так же как и само их присутствие в диалоге.

Относительно таких пассажей в «Протагоре» А. Ф. Лосев пишет: «Если решиться на то, чтобы видеть полное единство „Протагора" в постановке проблемы добродетели, то с философской точки зрения прежде всего нужно оставить в стороне разного рода беллетристические рассуждения, которые, может быть, и интересны для истории драматургии или для истории диалога, но здесь просто мешают сосредоточиться на одной проблеме. Для этой проблемы не нужны ни длинные вступления (309a—317e), ни перебранка собеседников (334d—338e, 347b—349a), ни кропотливое исследование песни Симонида (338e—347a), которое сводится

* Как бы ненароком в самом начале диалога Сократ отвечает рассерженному привратнику: «Не к Каллию мы пришли, да и не софисты мы» (Prot. 314e).

** Некоторые все же считают, что рассуждения Сократа о благе и удовольствии (Prot. 351a—358c) составляют гедонистическую концепцию добродетели (думается, что в таком случае надо было бы действительно приписать авторство диалога Аристиппу скорее, чем Платону). См.: Brickhouse T., Smith N. Socrates and the Unity of the Virtues // Journal of Ethics. 1997. 1(4). P. 311—324; Crombie I. M. An Examination of Plato's Doctrines. Vol. I. London: Routledge and Kegan Paul, 1962; Cronquist J. The Point of Hedonism // Plato's Protagoras. Prudentia. 1975. 12. P. 63—81; Hackforth R. The Hedonism in Plato's Protagoras // Classical Quarterly. 1928. 22. P. 38—42; Irwin T. Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1977.

к установлению разницы двух философских категорий — бытия и становления, ни многословные речи как Протагора (322d—328d), так и Сократа (342a—347a), ни миф об Эпиметее и Прометее (320d—323a), вносящий в изложение скорее путаницу, чем ясность. Затратив огромное время на разъяснение песни Симонида, сами же собеседники приходят к выводу о невозможности использовать поэтов для решения философских проблем (347c—348a)».[67] Конечно, А. Ф. Лосев следует выбранной им с самого начала четкой методологической установке на отделение художественной стороны диалогов от их философского содержания, но при таком подходе труднообъяснимой оказывается сама художественность платоновских сочинений. Часто встречаются утверждения, ставшие общим местом в популярных изложениях платоновской философии, о том, что такая форма выражения будто бы способствовала большей доступности восприятия платоновского учения. Непредубежденный читатель, между тем, замечает, что странным образом художественная форма платоновских диалогов не столько проясняет, сколько затемняет и скрывает их философское содержание. В предположении о том, что диалог Платона представляет собой, по главному своему предназначению, пропедевтический инструмент (или, точнее, совокупность таких инструментов), заключается возможность выдвижения гипотезы, дающей объяснение таких «лишних» пассажей: в них Платон не излагает свое учение, но *указывает направление* движения к ответам на обсуждаемые вопросы. Так, в диалоге «Протагор» пространное рассуждение Сократа относительно песни Симонида все время возвращается к двум понятиям: ἐσθλός (хороший) и ἀλήθεια (истина), а также производным от них. Иногда проследить логику оратора так трудно, что складывается впечатление, будто перед нами некие словесные игры. Попробуем довериться этому впечатлению и предположить, что главной целью Платона и было само введение этих повторяющихся понятий («Питтак утверждает, что „трудно быть хорошим"; противореча этому, Симонид говорит: „Нет, Питтак, трудно и стать-то хорошим", — *поистине трудно*, а не *поистине хорошим*. Не в том смысле говорит он об истине, будто одни бывают поистине хорошими, а другие хотя и хорошими, но не поистине, ведь это было бы явно простовато и не по-симонидовски. Надо полагать, что в песне слово „поистине" переставлено...» (Prot. 343d)).

---

[67] Лосев А. Ф. Примечания // Платон. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. I. М.: Мысль, 1994. С. 786.

Если так, то следует читать спор о песне Симонида как спор об *истине* и *благе*. Все противостояние Платона и софистов заключается в этом споре. Спор — непрямой, платоновский Сократ не выдвигает идею истины лицом к лицу с софистической критикой. Истина не является предметом софистических споров, поскольку софист не знает истины как блага и бытия, он — псевдо-мудрец и его мнимая мудрость — учение о небытии. Платон предупреждает, что с софистами нельзя быть откровенным, они склонны *подражать* истинной мудрости. Непосредственно перед обращением к словам Симонида Сократ рассказывает миф о софистах — мудрецах у критян и лаконцев, назначение которого в обсуждении добродетели совершенно неясно, однако он проясняет поведение Сократа в диалоге: «критяне и лаконцы... делают вид, будто они невежественны, чтобы не обнаружилось, что они превосходят мудростью всех эллинов; они хотят, чтобы их считали самыми лучшими воинами и мужественными людьми, думая, что, если узнают, в чем именно их превосходство, все станут упражняться в том же, то есть в мудрости. Теперь же, скрывши настоящее, они обманули тех, кто подражает лаконцам в других государствах... А когда лаконцам надоедает тайно общаться со своими софистами и они хотят это делать открыто, они изгоняют чужеземцев — как подражающих им, так и всех остальных — и тогда свободно общаются с софистами втайне от чужих» (Prot. 342b—d). Сократ не иронизирует, многословно восхваляя краткость, он предупреждает о том, что с софистами нужно говорить скрываясь, принимая их манеру спорить, но об истинной мудрости не с софистами нужно говорить, а, изгнав их, — с мудрецами. Настойчиво повторяющиеся слова «истина» и «благо» обращены не к софистам — персонажам диалога, а к слушателям (или читателям) Платона, которых он таким образом предупреждает об опасности софистики и указывает на противоположность софистики и истинной мудрости.

Связь «софистических» диалогов друг с другом неоднократно замечалась исследователями Платона. Особенно это очевидно при переходе от «Протагора» к диалогу «Горгий»,* где Платон подвергает критическому исследованию искусство риторики, обучение которой всегда составляло самую существенную часть софистиче-

---

* Теренс Ирвин, к примеру, рассматривает «Протагор» всего лишь как своего рода концептуальный эскиз к «Горгию» (Irwin T. Plato's Ethics. Oxford; New York: Oxford University Press, 1995. P. 97). Кстати, среди персонажей «Протагора» Горгия нет, но некоторые факты вызывают горгианские аллюзии: перестановка слов у Симонида, так называемый ὑπερβατόν (Prot. 343d) — риторический прием, изобретение которого приписывалось именно Горгию (см.: Suda, γ. 388).

ского образования. Более того, обучение риторике — это чуть ли не единственный общий признак для всего софистического движения — не было софистов, не учивших риторике. Конечно, красноречие всегда высоко ценилось греками и востребованность в услугах учителей красноречия всегда была высока в античном мире, но в Афинах V—IV вв. до н. э. риторика становится чем-то большим, чем просто искусством публичного слова: у софистов именно риторика (наряду с их версией диалектики) начинает претендовать на формирование идеала общественного человека (ἀνήρ πολιτικός). М. Л. Гаспаров вполне обоснованно связывает эти непомерные притязания с определенностью афинского политического устройства этого времени: «Софистика V в. была очень сложным идейным явлением, однако бесспорно одно: несмотря на то что слушателями софистов сплошь и рядом были аристократы, несмотря на то что теории софистов охотно брали на вооружение противники демократов, все же софистика в целом была духовным детищем демократии».[68] Это указание на родственность демократии и риторики многое объясняет в негативном отношении Платона к риторике и риторам: вместе с софистами и демагогами они становятся составной частью ненавистного Платону строя, где нет места лучшим из людей, а власть принадлежит тем, чьи души грубы и неблагородны. Более того, в демократическом государстве риторике отведено одно из главных мест в воспитании специфического, демократического, человека — она опустошает душу и заполняет ее ложными ценностями: «Опорожнив и очистив душу юноши, уже захваченную ими и посвященную в великие таинства, они затем низведут туда, с большим блеском, в сопровождении многочисленного хора, наглость, разнузданность и распутство, увенчивая их венками и прославляя в смягченных выражениях: наглость они будут называть просвещенностью, разнузданность — свободою, распутство — великолепием, бесстыдство — мужеством» (Rep. VIII, 560e).

При этом Платон ни в коей мере не является врагом красноречия вообще — широко известна его похвала риторике в «Федре». Но Платон разделяет риторику истинную («истинное искусство», ἔτυμος τέχνη) и риторику ложную, против которой он и выступает в «Горгие».

В этом диалоге Платон дает софистам возможность раскрыться — они сами (Горгий, Пол, сочувствующий софистам Калликл)

---

[68] Гаспаров М. Л. Цицерон и античная риторика // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1972. С. 10.

занимаются определением своего искусства.* С самого начала Пол, а затем и Горгий говорят о себе как о знатоках прежде всего в риторике, ораторском искусстве, которому софисты способны научить любого. Умение составления и произнесения публичных речей ими всячески превозносится: это лучшее и самое прекрасное из искусств (Gorg. 448c), то, что составляет величайшее благо, то, что дает людям свободу и власть над другими людьми (Gorg. 452d—e). Риторика — мастерство убеждения: «Что же это, наконец? — Способность убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан. Владея такою силой, ты и врача будешь держать в рабстве, и учителя гимнастики, а что до нашего дельца, окажется, что он не для себя наживает деньги, а для другого — для тебя, владеющего словом и уменьем убеждать толпу» (Gorg. 452e). При этом Горгий признает, что способность убеждать людей, которой он владеет и которой он может научить любого, имеет дело с важнейшей добродетелью — справедливостью («Я говорю о таком убеждении, Сократ, которое действует в судах и других сборищах, как я только сейчас сказал, а его предмет — справедливое и несправедливое» (Gorg. 454b)), но сообщает именно одно только голое убеждение в справедливости. Поэтому оратор способен убедить толпу в чем угодно — и он, и его слушатели не имеют отношения к *истине* того, в чем их убеждают. Конечно, соглашается Горгий, умением убеждения и силой его не надо злоупотреблять — тех, кто так поступает, надо изгонять из города, но *ни само искусство, ни учитель, ему научивший, не несут ответственности за ученика. Справедливость — частное дело*! (Gorg. 456d—457c).**

Вот, собственно, та позиция, которая заставляет Платона так решительно выступать против риторики. Если у искусства единственный предмет заботы — убеждение (Gorg. 453a), то заслуживает ли оно вообще имени искусства? Сократ говорит, что оно, скорее, заслуживает имени какой-то сноровки (ἐμπειρία). Главное отличие искусства от такой сноровки — знание. Цель истинного красноречия состоит в том, чтобы привести слушателей к знанию, тогда как софистическая риторика порождает верующих, а не знающих; потому риторика и не может быть инструментом воспитания,

* В отличие от «Софиста», в котором также выстраивается определение софиста, но там это определение носит внешний характер.

** Характерная для Платона перекличка диалогов наблюдается в отношении «Горгия» не только с «Федром», но и с другими диалогами; так, опровержению тезиса о частном характере справедливости Платон посвящает, по сути, всю первую и часть второй книги «Государство».

что в ней постоянно путаются ценности истинные и мнимые (например, благо и удовольствие — Gorg. 495a—b, 500e).* Софисты восхваляют ту силу, которую дает владение красноречием, но, поскольку сами ораторы не знают различия между справедливым и несправедливым, между полезным и вредным, добром и злом, они оказываются самыми бессильными: «Я утверждаю, Пол, что и ораторы, и тираны обладают в своих городах силою самою незначительной — повторяю тебе это еще раз. Ибо делают они, можно сказать, совсем не то, что хотят, — они делают то, что сочтут наилучшим» (Gorg. 466d).** И вследствие незнания блага ни для себя, ни для других софисты скатываются к бесстыдствам и вседозволенности, их жизнь, которую они провозглашают образцовой, дурна, их души раздроблены и лишены строя и порядка. Эту мысль проводит Сократ в разговоре с Калликлом, которого он долгими рассуждениями пытается отвратить от такой жизни (Gorg. 508b—522e), но, кажется, без особого успеха. И здесь Платон вновь обращается к испытанному им неоднократно приему — он рассказывает миф (Gorg. 523a—527c), один из известнейших в творчестве Платона, — об учреждении Зевсом суда над мертвыми и о воздаянии душам за прожитую ими земную жизнь.*** Именно здесь, в мифе, ярко и зримо проявляется противоположность между философией и софистикой. Если в бесконечных разговорах Сократа с софистами они часто выглядят почти неотличимыми друг от друга, то в мифе все предельно четко — благочестивые души («чаще всего, поверь мне, Калликл, это бывает душа философа, который всю свою жизнь занимался собственными делами, не мешаясь попусту в чужие» (Gorg. 526c)) отправляются на Острова

---

* Реплика Пола («Да что ты, Сократ! Неужели ты так и судишь о красноречии, как теперь говоришь? Горгий постеснялся не согласиться с тобою в том, что человек, искушенный в красноречии, и справедливое знает, и прекрасное, и доброе, и если приходит ученик, всего этого не знающий, так он сам его научит, и отсюда в рассуждении возникло какое-то противоречие, — а ты и радуешься, запутав собеседника своими вопросами, и воображаешь, будто хоть кто-нибудь согласится, что он и сам не знает справедливости и другого научить не сможет? Но это очень невежливо — так направлять разговор!» (Gorg. 461b)) показывает только его молодость и неискушенность, о чем и говорит ему Сократ. Горгий по этому поводу молчит.

** Вновь параллель с «Государством»; о бессилии тирана и о несчастье тиранической жизни см.: Rep. IX, 576c—579c.

*** Обстоятельные комментарии к мифу см.: The Myths of Plato. Translated with introductory and other observations by J. A. Stewart. London: Macmillan and Co, Limited, 1905. P. 115—132; Тахо-Годи А. А. (Платон. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. I. М.: Мысль, 1994. С. 810—813).

блаженных. Души, на которых остались отпечатки от распутной и бессмысленной жизни, уходят на муки, вечные или временные, — в Аид. Софистическая пропаганда, которая выстраивает идеал невоздержной жизни (как в случае с Калликлом: «кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить» (Gorg. 492a)), ведет души в Аид, тогда как позиция философа («равнодушный к тому, что ценит большинство людей, я ищу только истину и постараюсь действительно стать как можно лучше, чтобы так жить, а когда придет смерть, так умереть» (Gorg. 526d)) — путь к вечному Благу. Призывом к Благу диалог заканчивается — говорить с софистами о Благе Платон не желает.

Как и многие другие диалоги, «Горгий» обрывается внезапно, без окончательного подведения итогов, что легко объяснимо в свете предположения о его пропедевтическом предназначении. Платону нет нужды показывать и обосновывать победу Сократа над софистами, которые все равно не признают своего поражения.* Дидактическая цель диалога состоит в том, чтобы показать, как риторическое равнодушие к истине приводит к этике вседозволенности и в результате — к падению души и ее последующему наказанию. Точно так же обстоит дело и с поэтами, которые не способны стать истинными воспитателями благородной души («Ион») и часто становятся фактическими союзниками софистов.** Платон предостерегает от того, чтобы искать учителя среди софистов и поэтов.

Это же положение является руководящей идеей еще двух диалогов, названных именем софиста, — «Гиппий больший» и «Гиппий меньший»; причем в обоих диалогах Платон с блеском использует тот драматический прием, применение которого мы уже виде-

---

* При чтении диалогов иногда возникает иллюзия независимости персонажей от автора, особенно в силу того, что зачастую известны их исторические прототипы. Не будем забывать о художественной правде характеров, которая в своих общих чертах все-таки предположена Платоном. Софисты в диалогах всегда гиперболизированы в своих отличительных признаках — упрямстве, коварстве, недобросовестности, так же как, скажем, назидательно доведена до предела испорченность Калликла (см. об этом: Beversluis J. Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 94—111, 257—377).

** Довольно резко об этом сказано у А. Бадью: «Как показывает Платон и в „Горгии", и в „Протагоре", существует парадоксальное сообщничество между поэзией и софистикой: поэзия является тайным, эзотерическим измерением софистики, поскольку доводит до апогея гибкость, переменчивость языка» (Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. С. 20).

ли в «Протагоре». Сократ меняется местами с софистом, и это своеобразное отзеркаливание раскрывает те особенности софистической позиции, к которым сами софисты предпочли бы не привлекать внимания. В «Гиппии меньшем» Сократ вдруг принимается отстаивать совершенно софистический по духу тезис о том, что ложь и правда ничем не отличаются друг от друга: «Теперь же, как ты сам чувствуешь, выявилось, что правдивый и лжец — это одно и то же лицо, так что если Одиссей был лжецом, то он же и выходит правдивым, а если Ахилл был правдивым, то он же оказывается лжецом, и эти мужи не различны между собой и не противоположны друг другу, но одинаковы» (Hp. Mi. 369b). Показательна реакция Гиппия, который в ответной реплике не оспаривает тезис, но пытается преуменьшить его значение: «Ну, Сократ, вечно ты сплетаешь какие-то странные рассуждения и, выбирая в них самое трудное, цепляешься к мелочам» (Hp. Mi. 369c). Тем самым Платон добивается обратного — подчеркивает, что безразличное смешение лжи и истины есть важнейший признак софиста. Логическое развитие этого принципа Сократом приводит к апологии лжи: «те, кто вредят людям, чинят несправедливость, лгут, обманывают и совершают проступки по своей воле, а не без умысла, — люди более достойные, чем те, кто все это совершает невольно» (Hp. Mi. 372d), а достойный человек «во всем добровольно погрешает и чинит постыдную несправедливость» (Hp. Mi. 376b). С таким тезисом, бесстыдство которого очевидно, Гиппий открыто согласиться не может, и тогда Сократ сбрасывает маску, заявляя, что «я и сам с собой здесь не согласен, Гиппий, но все же это с необходимостью вытекает из нашего рассуждения» (Hp. Mi. 376c).

Если в «Протагоре» и «Гиппии меньшем» Платон для разоблачения софистической невоздержности (ἀκρασία) заставляет самого Сократа выступить в роли истинного софиста, то в «Гиппии большем» мы сталкиваемся с еще более изощренным приемом, когда в диалоге появляется *второй Сократ*. Сократ упоминает о человеке («кого я больше всего постыдился бы, если бы стал болтать вздор и делать вид, будто говорю дело, когда на самом деле болтаю пустяки») и на вопрос Горгия об этом человеке отвечает: «Сократ, сын Софрониска, который, пожалуй, не позволит мне с легкостью говорить об этих еще не исследованных предметах или делать вид, что я знаю то, чего я не знаю» (Hp. Ma. 298b—c). Для чего Платон прибегает к столь нетривиальному приему, как удвоение одного из главных персонажей? Конечно, при доктринальном чтении диалога это выглядит довольно странным литературным украшением,

ничего не добавляющим к его идейному содержанию.* Даже дополнительной сюжетной интриги Платон здесь не создает, сразу раскрывая анонимность «этого человека». Но если мы при чтении будем помнить уже прочитанных нами «Протагора» и «Гиппия меньшего», то роль этого персонажа в диалоге станет более ясной. Он не позволяет участникам диалога (прежде всего — самому Сократу) чрезмерно увлечься игрой в софистику, как это было, когда Сократ уже потерял согласие с самим собой (в «Гиппии меньшем»). В процессе диалектических упражнений учитель вместе с учениками может (и это бывает в диалогах) не заметить момента, когда диалектика превращается в пустую эристику. От этого и предостерегает второй Сократ, причем в самых суровых выражениях: «Дело в том, что он чрезвычайно близок мне по рождению и живет в одном доме со мной. И вот, как только я прихожу к себе домой и он слышит, как я начинаю рассуждать о таких вещах, он спрашивает, не стыдно ли мне отваживаться на рассуждение о прекрасных занятиях, когда меня ясно изобличили, что я не знаю о прекрасном даже того, что оно собой представляет. Как же ты будешь знать, — говорит он, — с прекрасной речью выступает кто-нибудь или нет, и так же в любом другом деле, раз ты не знаешь самогó прекрасного? **И если ты таков, неужели ты думаешь, что тебе лучше жить, чем быть мертвым?**» (Hp. Ma. 304e).**

«Прекрасное — трудно» — этими словами заканчивается «Гиппий больший». И эти слова заставляют нас вспомнить о том вопросе, который прозвучал в самом начале нашей статьи, когда мы усомнились в простоте, ясности и легкости понимания так называемых ранних диалогов Платона. Иллюзия ясности обеспечи-

---

* Надо заметить, что «Гиппий больший» — диалог, не избалованный исследованиями во многом потому, что его содержание кажется очень простым, ясным и хорошо укладывается в интерпретацию его с точки зрения теории идей. А. Ф. Лосев прямо говорит, что «анализировать этот диалог представляется делом не слишком трудным» (Платон. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. I. М.: Мысль, 1994. С. 776). В большинстве популярных изложений содержание диалога сводят к утверждению Платоном необходимости знания идеи прекрасного для определения частных случаев прекрасного, как будто Сократова индукция является отличительным признаком исключительно только «Гиппия большего».

** Это чрезвычайно резкое высказывание содержится в последнем фрагменте диалога, что вновь заставляет вспомнить о риторическом «законе края», согласно которому впечатление от выступления определяется по преимуществу вступлением в речь и заключением, выходом из нее. Смягченный тон софистических диалогов скрывает ожесточение, прорывающееся во вводных и заключительных словах, которые и формируют наше отношение к разговору, происходящему в них.

вается привычным для нас доктринальным толкованием платонизма, тогда как даже фрагментарное обращение к платоновским текстам обнаруживает значительное количество материала, который никак не объясняется нуждами «единой платоновской философии», будто бы изложенной в тех диалогах, которые называют зрелыми и поздними. Конечно, более тщательное исследование текстов наверняка выявило бы большее количество таких мест в платоновских сочинениях, но это была бы совсем другая работа, точно так же как и научное их комментирование. При этом в необходимости такой работы в настоящее время я вовсе не убежден.

Если мы не станем подчинять чтение диалогов Платона доктринальному (в любой его версии) подходу и попробуем довериться автору, нам придется свыкнуться с мыслью о том, что все повторы, отступления, недоговоренности и прочие несообразности платоновских текстов являются проблемой именно для интерпретатора.* Для Платона же диалоги построены именно так, как они и должны быть построены, т. е. наша задача состоит как раз в том, чтобы понять все эти раздражающие несуразности текста как оправданные и необходимые. Это требование легко сформулировать, потому оно и выглядит тривиальным, но ему довольно трудно следовать, так как эта методологема требует принимать во внимание все, даже кажущиеся нелогичными, места в диалогах, запрещая ссылки, например на юность и неопытность автора, которому непродуманность вопросов, недостаток мастерства или еще какие-либо обстоятельства не позволили изложить содержание более совершенно. Кроме того, нам придется примириться с мыслью о том, что при таком отношении любое (и наше в том числе) понимание Платона всегда будет оставаться принципиально несовершенным и неокончательным. Но именно эта незавершаемость понимания оставляет нам возможность *радости чтения*.**

При чтении ранних диалогов Платона мы заметили множество указаний на то, что эти произведения никаким образом не могут быть поняты как повествовательные тексты, их задача состоит не в том, чтобы передать анонимному читателю некоторую сумму

---

* Любому читателю Платона знакомо то чувство, о котором пишет А. Ф. Лосев: «... часто он **буквально раздражает** (выделено мной. — *В. П.*) своими постоянными отклонениями от последовательного хода мысли, перерывом на самом интересном месте, запутанными и неожиданными поворотами в намерениях спорящих лиц» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 660).

** Название первой главы известной книги Т. А. Szlezák'a (Reading Plato. London: Routledge, 1999) — «The Joy of Reading Plato» («Радость чтения Платона»).

сведений. В этом отношении диалоги Платона существенно отличаются от классического образца текста-сообщения. Во всяком случае это верно применительно к сократическим диалогам. Это наблюдение было сделано уже в древности: так, Диоген Лаэрций в своей классификации платоновских сочинений (весьма несовершенной с логической точки зрения) выделяет исследовательский (ζητητικός) тип диалога наряду с наставительным (ὑφηγητικός); исследовательский же делит на упражнительный (γυμναστικός) и состязательный (ἀγωνιστικός), упражнительный — на повивальный (μαιευτικός) и испытательный (πειραστικός), состязательный — на доказывающий (ἐνδεικτικός) и ниспровергающий (ἀνατρεπτικός) (Diog. Laert. III, 49—50).* Если наставительный диалог разделяется на виды в зависимости от предмета, то исследовательский, как видим, — по его цели.

Целью исследовательского диалога является соучастие (συνουσία) в постижении истины. Для этого Платоном выбираются совершенно определенные темы, которые довольно явственно образуют две группы. Первая группа представлена в майевтических и испытательных диалогах, в которых, как правило, темой становится обсуждение понятия, представляющего один из видов добродетели. В «Лахете» это — мужество (ἀνδρεία), в «Хармиде» — воздержность (σωφροσύνη), в «Лисиде» — любовь (ἔρως, φιλία), в «Гиппии большем» — прекрасное (καλόν). Сюда же можно отнести «Феаг» и «Менексен», в которых в общей форме обговаривается сам вопрос обучения. Майевтические и испытательные диалоги представляют собой *упражнения в частных видах добродетели* и закономерно оставляют упражняющегося в них с отрицательным и одновременно с положительным результатом. Отрицательным — потому что частные виды добродетели недостижимы вполне без знания общей, высшей добродетели, положительным — потому что указывают и ведут к добродетели, к благу как таковому. Платон предлагает различные способы упражнения,

---

* Рассмотренные нами диалоги относятся Диогеном к различным видам исследовательского диалога. Исключение составляет только «Менексен», почему-то помещенный Лаэрцием в этическую группу. Впрочем, вряд ли классификация составлена самим Диогеном, скорее всего, автор знаменитой компиляции позаимствовал ее из источников, близких к Академии. Кстати, сам Диоген упоминает и об иных классификациях (на диалоги драматические, повествовательные и смешанные), которые, по его мнению, «...различают диалоги более с точки зрения сценической, чем с философской» (Там же). На наш взгляд, приведенная Диогеном вторая классификация диалогов никак не является альтернативной по отношению к первой.

которые варьируют от диалога к диалогу, что наглядно выражается в изменении поведения Сократа в диалогах. Чаще всего Сократ практикует свое знаменитое искусство опровержения (ἔλεγχος), когда определения понятий даются его собеседниками, а Сократ путем наводящих вопросов приводит их к противоречию. Однако среди сократических диалогов есть и не укладывающиеся в такую схему,* что наглядно показывает возможность разнообразных форм упражнения в мудрости.

Многообразие путей развития мысли в диалогах представлено и в том, как именно участвуют в диалогах различные их персонажи. Поведение большинства из них зависимо от позиции Сократа только на первый взгляд и предлагает читателю или слушателю альтернативные сценарии развития мысли диалога.** Естественно, что не все эти альтернативы равноценно представлены в тексте диалогов, что еще раз говорит о том, что текстовое выражение существенно стесняет мышление Платона (для которого, имеем смелость предположить, беседы в Академии были большим, чем просто чтение лекций). С. С. Аверинцев, говоря о роли Платона в усовершенствовании техники философствования, замечает: «Но в его голову на каждом шагу приходило куда больше мыслей, чем ему с руки было бы тут же проверять, разрабатывать, додумывать, прослеживать дальше — да просто формулировать; нить упорядоченного рассуждения и так все время теряется. Не отбрасывая, не оставляя нереализованными каких-то заманчивых мыслительных возможностей, Платон явил бы невозможное зрелище путника на распутье, который желает идти одновременно и прямо, и направо, и налево...».[69] Эти нереализованные Платоном в письменном тексте возможности остаются вместе с тем открытыми для его учеников и читателей, которым оставлена открытая структура, способ-

---

[69] Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Образ античности. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 121.

* Это замечено Г. Властосом (Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л., Брюнсвиг Ж., Властос Г. Греческая философия. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. С. 147). См. также: Penner T. The Death of the so-called «Socratic Elenchus» // Gorgias-Menon. Selected Papers from The Seventh Symposium Platonicum / Eds M. Erler and L. Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007. P. 3—20.

** Представление о Сократе как привилегированном персонаже платоновских диалогов сейчас не является единственным и даже господствующим. Пример более типичного для современных исследований подхода смотри в указанной выше книге J. Beversluis или: Plato as author: the rhetoric of philosophy / Ed. Ann N. Michelini. Leiden; Boston: Brill, 2003.

ная «распаковаться» по-новому при каждом новом прочтении. Диалог при таком его понимании представляет собой своеобразное практическое руководство в воспитании души, стремящейся к созерцанию истинного бытия; этому подчинена вся его драматургия, выбор тем и сюжетов, использование мифов и аллюзий. Это — образовательная модель, используемая не для заполнения памяти, но для изменения души.* Платон в своих диалогах сохраняет тесную связь с устной традицией, их структура в большой степени соответствует принципам построения устной речи, где используются невербальные риторические средства, теряющиеся при записи, — часто именно такие места выглядят в письменном тексте особенно труднообъяснимыми. Этим они трудны для нас, но сам Платон «несомненно привык к возможности прямого обращения к своему читательскому кругу при написании своих философских диалогов. В этом отношении диалоги Платона подобны стихам Гомера или речам Лисия; при этом они не являются простым устным воспроизведением фиксированного текста, они, скорее, воодушевляют и приглашают к исполнению живого представления философии».[70]

Такая природа платоновского диалога напрямую связана с его пониманием философии как восхождения души к истинному бытию и к созерцанию высшего блага. Такое понимание философии в какой-то мере является общим для большинства греческих философов, в том числе и до Платона,** но именно Платон поставил вопрос о *философии как воспитании философов.* Широко известная программа воспитания философов, занимающая всю VII книгу «Государства», неслучайно начинается с мифа о пещере — воспитатели выводят учеников из пещеры к истинному бытию, указывают на то, к чему следует обратить взор, как познавать и какими методами при этом пользоваться, но что есть это бытие, что есть благо как таковое и каково оно — об этом не говорится ничего. Для Платона уже важно другое — возвратить философов обратно

---

[70] Naoko Yamagata. Plato, Memory, and Performance // Oral Tradition. 2005. 20/1. http:// journal.oraltradition. org/issues/20i/yamagata.

* О платоновском диалоге как «образовательной модели» см., например: Fortunoff D. Dialogue, Dialectic, and Maieutic: Plato's Dialogues as Educational Models // The papers indexed below were given at the Twentieth World Congress of Philosophy, in Boston, Massachusetts from August 10—15, 1998. Ancient Philosophy; Fortunoff D. Plato's Dialogues as Subversive Activity // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations / Ed. Gerald A. Press. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. P. 61—77.

** Об этом см.: Васильева Т. В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М.: Наука, 1985. С. 122—123.

и принудить их к государственной деятельности, в том числе в качестве не только правителей, а и воспитателей. Душа, возвысившаяся до созерцания истины, Платона в его диалогах больше уже не занимает (в «Государстве» он попросту избавляется от философов, выполнивших свой долг правителей и воспитателей: «Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать. Государство на общественный счет соорудит им памятники и будет приносить жертвы как божествам, если это подтвердит Пифия, а если нет, то как счастливым и божественным людям» (Rep. VII, 540b—c). Созерцание истины есть не философия, не любовь к мудрости, а уже сама мудрость, которая пристала более богам, чем людям. Философия же есть воспитание, не привходящим образом, а по самому своему существу. Кажется, именно это обстоятельство является существенным и необходимым условием понимания исследовательских диалогов Платона. Я не рискую расширить это, «пайдейтическое», понимание Платона за пределы так называемых сократических диалогов, хотя пайдейтический взгляд на творчество Платона в последнее время становится настолько распространенным и получает все более убедительное обоснование,* что, наверное, имеет смысл попробовать взглянуть с этой стороны на все произведения платоновского корпуса.

Понимание диалогов как в первую очередь инструментов воспитания вносит бóльшую ясность и в понимание второй группы диалогов, состязательных («Протагор», «Горгий», «Гиппий больший», «Гиппий меньший»). Независимо от сюжетной линии и тематической определенности, основным их назначением становится разъяснение противоположности софистики и философии. Этот вопрос для Платона чрезвычайно важен, поскольку именно софисты предложили грекам конкурирующую воспитательную программу, которая для неискушенного ума выглядела весьма привлекательной. Софист (в отличие от Сократа и Платона) не предъявляет никаких предварительных требований к воспитаннику, кроме наличия у того денег, обещает научить знаниям не только возвышенным, но и весьма полезным для понятной, земной жизни, в искусности и красоте речей он не уступает, а чаще всего превосходит философа. Софист прекрасно умеет скрываться и выдавать себя за

* Например: Szlezák T. A. Reading Plato. London: Routledge, 1999; Christopher Rowe. Plato and the Art of Philosophical Writing. New York: Cambridge University Press, 2007.

истинного мудреца. Единственное, что отличает софиста от философа, принципиальное неразличение истины и лжи, заметить непросто. И действительно, историческая близость философии и софистики очевидна, обе формы духовной деятельности возникли исторически почти одновременно, внешне чрезвычайно сходны и в равной степени причастны к созданию европейской рационально ориентированной культуры.

Вероятно, именно из-за этой близости трудно в истории философии найти другой пример такого ожесточенного противостояния, как противостояние Платона и современных ему софистов, которое приобрело характер тотальной войны: «вся духовная жизнь античности была заключена между этими двумя полюсами — риторикой и философией. Отношения названных культурных идеалов менялись: иногда между ними шла жестокая борьба, иногда намечалось примирение, но борьба никогда не заканчивалась победой одного из них, а примирение не превращалось в слияние обоих».[71] «Софистические» диалоги Платона доказывают (причем проводя через испытание самой софистикой), что так же как риторика есть призрак какого-то государственного искусства (Gorg. 463d), так и софистика — призрак (εἴδωλον) философии, сопровождающий ее и иногда выдающий себя за саму философию. Эта дилемма — «философия либо софистика» — носит, как доказывает Платон, совершенно принципиальный характер и потому не может устареть, так же как не может устареть противостояние истины и безразличия, а значит, все новые и новые поколения читателей, обращаясь к Платону, будут принимать участие в этой бесконечной борьбе, делая в ней свой выбор.

---

[71] Гаспаров М. Л. Цицерон и античная риторика // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1972. С. 10.

ИОН

Сократ, Ион

Сократ. Иону привет! Откуда ты теперь к нам? Не из дому ли, 530
из Эфеса?[1]

Ион. Совсем нет, Сократ, из Эпидавра,[2] с празднеств Асклепия.

Сократ. Разве эпидаврийцы устраивают в честь этого бога и состязания рапсодов?

Ион. Как же! Да и в других мусических искусствах там состязаются.

Сократ. Что же, и мы выступали в состязании? И с каким успехом?

Ион. Мы[3] получили первую награду, Сократ. b

Сократ. Вот это хорошо! Смотри же, чтобы мы победили и на Панафинеях![4]

Ион. Так и будет, если захочет бог.

Сократ. Да, Ион, часто я завидовал вашему искусству, рапсодов. Оно всегда требует, чтобы вы выглядели как можно красивее и были в нарядном уборе; вместе с тем вам необходимо заниматься многими отличными поэтами, и прежде всего — Гомером, самым лучшим и божественнейшим из поэтов, и постигать его замысел, а не только заучивать стихи. Как вам не поза- c
видовать! Ведь нельзя стать хорошим рапсодом, не вникая в то, что говорит поэт; рапсод должен стать для слушателей истолкователем замысла поэта, а справиться с этим тому, кто не знает, что говорит поэт, невозможно. Да, тут есть чему позавидовать!

Ион. Ты прав, Сократ. Для меня это и было самым трудным в моем искусстве; все же, мне думается, я объясняю Гомера лучше всех, так что ни Метродор Лампсакский, ни Стесимброт d
Фасосский, ни Главкон,[5] ни другой кто из живших когда-либо не был в состоянии высказать о Гомере так много прекрасных мыслей, как я.

Сущность художественного творчества

Сократ. Это хорошо, Ион! Ведь ты, верно, не откажешься сообщить их мне.

Ион. Да, Сократ, действительно стоит послушать, в какой великолепный убор я одеваю Гомера: по-моему, я достоин того, чтобы гомериды[6] увенчали меня золотым венком.

Сократ. Я непременно выберу время, чтобы послушать тебя.
531 А сейчас скажи мне вот что: только ли в Гомере ты силен или также и в Гесиоде и Архилохе?[7]

Ион. Нет, нет, только в Гомере; мне кажется, и этого достаточно.

Сократ. А есть ли что-нибудь такое, о чем и Гомер и Гесиод говорят одно и то же?

Ион. Я думаю, есть, и даже многое.

Сократ. И то, что об этом говорит Гомер, ты лучше истолковал бы, чем то, что говорит Гесиод?

b *Ион.* То, о чем они говорят одно и то же, Сократ, я истолковал бы одинаково.

Сократ. А то, о чем они говорят по-разному? Например, о прорицании говорят ли что-нибудь Гомер и Гесиод?

Ион. Конечно.

Сократ. Так что же? Кто разъяснил бы лучше сходство и различие в том, чтó оба поэта говорят о прорицании, — ты или кто-нибудь из хороших прорицателей?

Ион. Кто-нибудь из прорицателей.

Сократ. А если бы ты был прорицателем, разве ты не мог бы истолковать и то, что сказано по-разному, раз уж ты умеешь толковать сказанное одинаково?

Ион. Ясно, смог бы.

c *Сократ.* Как же это ты силен в том, что касается Гомера, а в том, что касается Гесиода и остальных поэтов, не силен? Разве Гомер говорит не о том же, о чем все остальные поэты? Разве он не рассказывает большей частью о войне и общении между собой людей, хороших и плохих, простых и умудренных? О богах — как они общаются друг с другом и с людьми? О том, что творится на небе
d и в Аиде, и о происхождении богов и героев? Не об этом ли сложил свои творения Гомер?

Ион. Ты прав, Сократ.

Сократ. А что ж остальные поэты? Разве они говорят не о том же самом?

Ион. Да, Сократ, но они говорят не так, как Гомер.

Сократ. Что же? Хуже?

Ион. Да, гораздо хуже.

Сократ. А Гомер лучше?

Ион. Конечно, лучше, клянусь Зевсом.

Сократ. Не правда ли, милый мой Ион, когда, например, о числе станут говорить многие, а один будет говорить лучше всех, то ведь кто-нибудь отличит хорошо говорящего?

Ион. Я полагаю.

Сократ. Будет ли это тот же самый, кто отличит и говорящих e
плохо, или другой человек?

Ион. Конечно, тот же самый.

Сократ. Не тот ли это, кто владеет искусством арифметики?

Ион. Да.

Сократ. А если многие станут обсуждать, какая пища здоровее, и кто-нибудь из них будет говорить лучше других, то отличит говорящего лучше всех какой-то один человек, а говорящего хуже — другой или обоих — один и тот же?

Ион. Конечно, один и тот же; это ясно.

Сократ. Кто же он? Как его назвать?

Ион. Это врач.

Сократ. Итак, получается: если многие говорят об одном и том
же, то всегда один и тот же человек отличит, кто говорит хорошо, 532
а кто плохо; а тот, кто не отличит говорящего плохо, ясно, не отличит и говорящего хорошо, раз они говорят об одном и том же.

Ион. Это так.

Сократ. Значит, один и тот же человек способен судить о них обоих?

Ион. Да.

Сократ. Но ты ведь говоришь, что Гомер и остальные поэты — среди них Гесиод и Архилох — говорят хотя и об одном, но не одинаково: Гомер хорошо, а те хуже.

Ион. Да, и я прав.

Сократ. Итак, если ты отличаешь говорящих хорошо, то отли-
чил бы и говорящих хуже, то есть мог бы понять, что они хуже b
говорят.

Ион. Само собой разумеется.

Сократ. Значит, милейший, мы не ошибемся, если скажем, что Ион одинаково силен и в Гомере, и в остальных поэтах, раз он сам признает, что один и тот же человек может хорошо судить обо всех, кто говорит об одном и том же; а ведь поэты почти все воспевают одно и то же.

Ион. В чем же причина, Сократ, что, когда кто-нибудь говорит c
о другом поэте, я в это не вникаю и не в силах добавить ничего зна-

чительного, а попросту дремлю, между тем лишь только кто упомянет о Гомере, как я тотчас же пробуждаюсь, становлюсь внимателен и знаю, что сказать?

Сократ. Об этом нетрудно догадаться, друг мой. Всякому ясно, что не от выучки и знания ты способен говорить о Гомере; если бы ты мог делать это благодаря выучке, то мог бы говорить и обо всех остальных поэтах: ведь поэтическое искусство есть нечто цельное.[8] Не так ли?

Ион. Да.

d *Сократ.* А если взять любое другое искусство в его целом, то разве не один и тот же способ рассмотрения применим к каждому из них? Хочешь послушать, как я это понимаю, Ион?

Ион. Очень хочу, Сократ, клянусь Зевсом! Я люблю слушать вас, мудрецов.

Сократ. Хотелось бы мне, Ион, чтобы ты был прав; но мудрецы-то скорее вы, рапсоды, актеры и те, чьи творения вы поете,
e а я всего только говорю правду, как это подобает обычному человеку. Вот и в том, в чем я тебя спросил, — посмотри, как легко и просто всякий может понять мои слова, что способ рассмотрения останется тем же, если взять искусство в целом. В самом деле, разберем по порядку: существует ли, например, искусство живописи как целое?

Ион. Да.

Сократ. И много было и есть художников, хороших и плохих?

Ион. Совершенно верно.

Сократ. Так вот, видал ли ты кого-нибудь, кто превосходно
533 может объяснить, чтó хорошо рисует сын Аглаофонта Полигнот,[9] а чтó нет, а когда дело коснется других художников — бессилен? Такого, который дремлет, недоумевает и слова не может вставить, когда кто-нибудь говорит о творениях всех прочих художников, а когда нужно высказать мнение о Полигноте или о другом, но только каком-нибудь одном художнике, вдруг просыпается, становится внимателен и речист?

Ион. Нет, клянусь Зевсом, такого человека я не видал.

Сократ. Ну а если говорить о ваянии, видал ли ты кого-нибудь,
b кто толково разбирает достоинства творений Дедала, сына Метиона, или Эпея, сына Панопея, или Феодора самосца,[10] или одного кого-нибудь из прочих ваятелей, а глядя на творения других ваятелей, недоумевает, дремлет и не знает, что сказать?

Ион. Нет, клянусь Зевсом, такого не видывал.

Сократ. И наверное, думаю я, если говорить об игре на флейте и на кифаре либо о пении под кифару или об искусстве рапсодов,

ты никогда не видал человека, который может искусно говорить об
Олимпе, о Фамире, об Орфее или о Фемии, итакийском рапсоде,[11] а c
слушая Иона эфесца, становится в тупик и не может сообразить,
чтó в его пении хорошо, а чтó нет.

Ион. Мне нечего тебе возразить на это, Сократ. Я только уверен, что о Гомере я говорю лучше всех и при этом бываю находчив; и все другие подтверждают, что о Гомере я хорошо говорю, а об остальных нет. Вот и сообрази, в чем тут дело.

Сократ. Соображаю, Ион, и сейчас объясню тебе, что это,
по-моему, значит. Твоя способность хорошо говорить о Гомере — d
это, как я сейчас сказал, не искусство, а божественная сила, которая
тобою движет, как сила того камня, что Эврипид назвал магнесий-
ским, а большинство называет гераклейским.[12] Камень этот не толь-
ко притягивает железные кольца, но и сообщает им силу делать
в свою очередь то же самое, то есть притягивать другие кольца, так e
что иногда получается очень длинная цепь из кусочков железа и ко-
лец, висящих одно за другим, и вся их сила зависит от того камня.

Так и Муза — сама делает вдохновенными одних, а от этих тя-
нется цепь других одержимых божественным вдохновением. Все
хорошие эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не бла-
годаря искусству, а лишь в состоянии вдохновения и одержимо-
сти; точно так и хорошие мелические поэты: подобно тому как ко-
рибанты[13] пляшут в исступлении, так и они в исступлении творят 534
эти свои прекрасные песнопения; ими овладевают гармония
и ритм, и они становятся вакхантами и одержимыми. Вакханки,
когда они одержимы, черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме
не черпают;[14] так бывает и с душою мелических поэтов, как они
сами о том свидетельствуют. Говорят же нам поэты, что они лета-
ют, как пчелы, и приносят нам свои песни, собранные у медонос- b
ных источников в садах и рощах Муз.[15] И они говорят правду: поэт
— это существо легкое, крылатое и священное;[16] и он может тво-
рить лишь тогда, когда сделается вдохновенным и исступленным
и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть этот дар, он
не способен творить и пророчествовать. И вот поэты творят и гово-
рят много прекрасного о различных вещах, как ты о Гомере, не c
с помощью искусства, а по божественному определению. И каж-
дый может хорошо творить только то, на что его подвигнула Муза:
один — дифирамбы, другой — энкомии, этот — гипорхемы, тот —
эпические поэмы, иной — ямбы;[17] во всем же прочем каждый из
них слаб. Ведь не от умения они это говорят, а благодаря божест-
венной силе; если бы они благодаря искусству могли хорошо гово-
рить об одном, то могли бы говорить и обо всем прочем; но ради

d того бог и отнимает у них рассудок и делает их своими слугами,
божественными вещателями и пророками, чтобы мы, слушая их,
знали, что не они, лишенные рассудка, говорят столь драгоценные
слова, а говорит сам бог и через них подает нам свой голос.

Лучшее подтверждение этому — Тинних халкидец: он никогда
не создал ничего достойного памяти, кроме одного лишь пеана,[18]
который все поют, — почти прекраснейшее из всех песнопений;
e как он сам говорит, то была просто «находка Музы». Тут, по-моему,
бог яснее всего показал нам, что мы не должны сомневаться,
что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат;
они — божественны и принадлежат богам, поэты же —
не что иное, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем
535 богом, который им владеет. Чтобы доказать это, бог нарочно пропел
прекраснейшую песнь устами слабейшего из поэтов. Разве
я, по-твоему, не прав, Ион?

Ион. По-моему, прав, клянусь Зевсом; твои речи проникают мне в душу, Сократ, и мне кажется, что хорошие поэты нам вещают все это, следуя божественному наитию.

Сократ. А вы, рапсоды, толкуете творения поэтов?

Ион. И в этом ты прав.

Сократ. Стало быть, вы оказываетесь толкователями толкователей?

Ион. Совершенно верно.

b *Сократ.* Так скажи мне, Ион, и не утаивай от меня того, о чем
я тебя спрошу: всякий раз, как ты хорошо исполнишь поэму и особенно
поразишь зрителей рассказом о том, как Одиссей вскакивает
на порог, открывая себя женихам, и высыпает себе под ноги стрелы,
или как Ахилл ринулся на Гектора,[19] или что-нибудь жалост-
c ное об Андромахе, о Гекубе или Приаме, в уме ли ты тогда или вне
себя, так что твоей душе в исступлении кажется, будто она находится
там, где вершатся события, о которых ты говоришь, — на
Итаке,[20] в Трое или еще где-нибудь?

Ион. Как наглядно подтвердил ты свои слова, Сократ! Отвечу тебе, не таясь. Когда я исполняю что-нибудь жалостное, у меня глаза полны слез, а когда страшное и грозное — волосы становятся дыбом от страха и сильно бьется сердце.

d *Сократ.* Что же, Ион? Неужели в здравом рассудке тот человек,
который, нарядившись в расцвеченные одежды и надев золотой
венок, плачет среди жертвоприношений и празднеств, ничего
не потеряв из своего убранства, или испытывает страх, находясь
среди двадцати и даже более тысяч дружественно расположенных
к нему людей? Ведь никто его не грабит и не обижает!

Ион. Клянусь Зевсом, Сократ, такой человек, по правде сказать, совсем не в своем рассудке.

Сократ. Знаешь ли ты, что вы доводите до того же самого состояния [21] и многих из зрителей?

Ион. Знаю, и очень хорошо: я каждый раз вижу сверху, с воз- e
вышения, как зрители плачут и испуганно глядят, пораженные тем, что я говорю. Ведь я должен внимательно следить за ними: если я заставлю их плакать, то сам, получая деньги, буду смеяться, а если заставлю смеяться, сам буду плакать, лишившись денег.

Сократ. Теперь ты понимаешь, что такой зритель — последнее из звеньев, которые, как я говорил, получают одно от друго- 536
го силу под воздействием гераклейского камня. Среднее звено — это ты, рапсод и актер, первое — сам поэт, а бог через вас всех влечет душу человека куда захочет, сообщая одному силу через другого. И тянется, как от того камня, длинная цепь хоревтов [22] и учителей с их помощниками: они держатся сбоку на звеньях, соединенных с Музой. И один поэт зависит от одной Музы, другой — от другой. Мы обозначаем это словом «одержим», и это b
почти то же самое: ведь Муза держит его. А от этих первых звеньев — поэтов — зависят другие одержимые: один — от Орфея, другой — от Мусея,[23] большинство же одержимо Гомером, или, что то же самое, он их держит. Один из них — ты, Ион, и Гомер держит тебя.

Когда кто-нибудь поет творения другого поэта, ты спишь и не находишь, что сказать, а когда зазвучит песнь этого поэта, ты тотчас пробуждаешься, душа твоя пляшет,[24] и ты нисколько не затрудняешься, что сказать. Ведь то, что ты говоришь о Гомере, все это не от искусства и знания, а от божественного определения c
и одержимости; как корибанты чутко внемлют только тому напеву, который исходит от бога, каким они одержимы, и для этого напева у них довольно и телодвижений, и слов, о других же они не помышляют, так и ты, Ион, когда кто-нибудь вспомнит о Гомере, искусен, о других же не знаешь, что сказать. А причина того, о чем d
ты меня спрашиваешь — почему ты Гомера знаешь, а остальных нет, — та, что не от выучки, а по божественному определению ты — искусный хвалитель Гомера.

Ион. Хорошо говоришь ты, Сократ, а все же я удивился бы, если бы тебе удалось убедить меня, что я восхваляю Гомера в состоянии одержимости и неистовства. Я думаю, что и тебе не казалось бы так, если бы ты послушал, как я говорю о Гомере.

Критика утилитарного подхода к художественному творчеству.

e *Сократ*. Да я и хочу послушать, только не раньше чем ты ответишь мне вот на какой вопрос: из того, что рассказывает Гомер, о чем ты хорошо говоришь? Ведь не обо всем же, конечно.[25]

Ион. Будь уверен, Сократ, что обо всем без исключения.

Сократ. Но ведь не о том же, чего тебе случится не знать, хотя Гомер об этом и упоминает?

Ион. О чем же это Гомер говорит, а я не знаю?

537 *Сократ*. Гомер часто и много говорит о различных искусствах, например об управлении колесницей, — сейчас скажу тебе, если вспомню место.

Ион. Да я сам скажу, я помню.

Сократ. Так скажи мне, что говорит Нестор своему сыну Антилоху, советуя ему быть осторожным на поворотах при состязании колесниц на тризне Патрокла.

Ион. «Сам же... — говорит Нестор, —

...крепко держась в колеснице красивоплетеной,
b Влево легко наклонись, а коня, что под правой рукою,
Криком гони и бичом и бразды попусти совершенно.
Левый же конь твой пускай подле самой меты обогнется
Так, чтоб, казалось, поверхность ее колесо очертило
Ступицей жаркою. Но берегись, не ударься о камень».[26]

c *Сократ*. Достаточно. Вот здесь, Ион, кто лучше мог бы судить, правильно ли говорит Гомер или нет, — врач или возничий?

Ион. Вероятно, возничий.

Сократ. Потому ли, что владеет этим искусством, или по другой причине?

Ион. Нет, именно благодаря своему искусству.

Сократ. И каждому искусству дано от бога ведать одним каким-нибудь делом? Ведь то, что мы узнаём из искусства кормчего, мы не можем узнать из искусства врача?

d *Ион*. Конечно, нет.

Сократ. А из искусства врача мы можем узнать то, что узнаём из искусства строителя?

Ион. Конечно, нет.

Сократ. Не так ли и во всех искусствах: что мы узнаём с помощью одного искусства, того мы не узнаем с помощью другого? Но сначала скажи мне вот что: не называешь ли ты одно искусство так, а другое — иначе?

Ион. Да.

Сократ. Я, замечая, что одно искусство есть знание одних ве-
щей, а другое — других, называю одно так, а другое — иначе. Зна- e
чит, так же поступаешь и ты?

Ион. Да.

Сократ. Ведь если бы и то и другое искусство было знанием одних и тех же вещей, то зачем стали бы мы называть одно так, а другое — иначе, раз можно было бы узнать одно и то же с помощью любого из двух? Вот, например, я знаю, что здесь пять пальцев, и ты знаешь то же самое; и если бы я тебя спросил, с помощью одного и того же искусства — арифметики — познаем мы одно и то же — и я, и ты — или же с помощью разных, ты, конечно, сказал бы, что с помощью одного и того же.

Ион. Да.

Сократ. Вот теперь и скажи мне то, о чем я хотел только что 538
спросить: думаешь ли ты, что это относится ко всем искусствам и, изучая один предмет, ты неизбежно познаешь его с помощью какого-то одного искусства, а изучая нечто иное, познаешь его с помощью другого искусства, если оно и впрямь другое?

Ион. Я думаю, что так, Сократ.

Сократ. А кто не овладеет каким-либо искусством, тот не в состоянии будет хорошо знать, чтó говорится или делается согласно этому искусству?

Ион. Правда твоя. b

Сократ. А кто лучше знает, правильно ли говорит Гомер в стихах, приведенных тобой, — ты или возничий?

Ион. Возничий.

Сократ. Ведь ты — рапсод, а не возничий.

Ион. Да.

Сократ. А искусство рапсода иное, нежели искусство возничего?

Ион. Да.

Сократ. И раз оно иное, то оно есть знание иных вещей?

Ион. Да.

Сократ. Ну а когда Гомер говорит о том, как Гекамеда, налож-
ница Нестора, дает раненому Махаону питье, приблизительно в та- c
ких словах:

...растворила
Смесь на вине прамнийском, натерла козьего сыра
Теркою медной и лук на закуску к питью предложила,[27] —

то, чтобы узнать, правильно ли говорит Гомер или нет, требуется врачебное искусство или искусство рапсода?

Ион. Врачебное.

Сократ. А когда Гомер говорит:

Быстро, подобно свинцу, в глубину погрузилась богиня,
d Ежели он, прикрепленный под рогом вола полевого,
Мчится, коварный, рыбам прожорливым гибель несущий,[28] —

как мы ответим на вопрос, чье нужно искусство — рыболова или рапсода, — чтобы разобрать, что́ он говорит и правильно ли он это говорит или нет?

Ион. Ясно, Сократ, что искусство рыболова.

Сократ. Посмотри же, если бы ты задавал мне такой вопрос:
e «Раз ты, Сократ, находишь у Гомера то, что подлежит ведению каждого из искусств, то найди мне и для прорицателя и его искусства что-нибудь такое, о чем он мог бы судить, хорошо или плохо это сочинено», — посмотри, как легко и правильно я бы тебе ответил: у Гомера это часто встречается в «Одиссее», например то, что говорит женихам прорицатель Феоклимен из рода Мелампа:

539 «Вы, злополучные, горе вам, горе! Невидимы стали
Головы ваши во мгле, и невидимы ваши колени;
Слышен мне стон ваш, слезами обрызганы ваши ланиты;
И привиденьями, в бездну Эреба бегущими, полны
Сени и двор, и на солнце небесное, вижу я, всходит
b Страшная тень, и под ней вся земля покрывается мраком».[29]

часто и в «Илиаде», например в «Сражении у стен»; ведь и там Гомер говорит:

Ров перейти им пылавшим явилася вещая птица,
Свыше летящий орел, рассекающий воинство слева,
c Мчащий в когтях обагренного кровью огромного змея:
Жив еще был он, крутился и брани еще не оставил;
Взвившись назад, своего похитителя около выи
В грудь уязвил, и, растерзанный болью, на землю добычу,
Змея, отбросил орел, уронил посреди ополченья,
d Сам же, крикнувши звучно, понесся по веянью ветра.[30]

Вот это, скажу я, и тому подобные вещи подлежат рассмотрению и суждению прорицателя.

Ион. И ты будешь прав, Сократ.

Сократ. Да и ты прав, Ион, говоря об этом. Ну-ка, теперь и ты, подобно тому как я тебе выбрал из «Одиссеи» и из «Илиады» то,
e что относится к прорицателю, к врачу и к рыболову, выбери мне — ты же опытнее в Гомере, — что́ относится к рапсоду и к его искусству, что должен рассматривать и о чем должен судить рапсод предпочтительно пред всеми другими людьми.

Ион. Я утверждаю, Сократ, что решительно обо всем.

Сократ. Нет, не это ты утверждал, Ион, неужто ты так забывчив? А не следовало бы рапсоду быть забывчивым.

Ион. Что же я забыл? 540

Сократ. Не помнишь разве, как ты говорил, что искусство рапсода — иное по сравнению с искусством возничего?

Ион. Помню.

Сократ. И ты соглашался, что раз оно иное, то и знает оно иные вещи?

Ион. Да.

Сократ. Значит, по твоим же собственным словам, не всё будет входить в ве́дение рапсода и его искусства.

Ион. Ну разве кроме вот таких вещей, Сократ...

Сократ. Под «такими вещами» ты понимаешь, видимо, то, что b
имеет какое-то отношение к другим искусствам; но если не всем, то чем же именно будет он ведать?

Ион. По-моему, тем, какие речи приличны мужчине и какие — женщине, какие — рабу и какие — свободному, какие — подвластному и какие — властителю.

Сократ. А какие распоряжения надо сделать, если корабль c
в море застигнут бурей, по-твоему, рапсод будет знать лучше, чем кормчий?

Ион. Нет, это лучше знает кормчий.

Сократ. Или как надо распорядиться в случае болезни, рапсод будет знать лучше, чем врач?

Ион. Нет.

Сократ. Но по-твоему, ты знаешь, как должен говорить раб?

Ион. Да.

Сократ. Например, то, что должен сказать раб-волопас, укрощающий взбесившихся быков, по-твоему, будет лучше знать рапсод, чем волопас?

Ион. Конечно, нет.

Сократ. Или то, что должна сказать женщина-пряха, прядущая шерсть?

Ион. Нет, этого я не знаю. d

Сократ. А может быть, рапсод знает, что́ должен сказать военачальник, ободряя воинов?

Ион. Да, вот это рапсоду известно.

Сократ. Что ж, искусство рапсода — это искусство военачальника?

Ион. Я-то по крайней мере знал бы, какие речи подобают военачальнику.

Сократ. Потому что ты, вероятно, и в искусстве военачальника сведущ, Ион. Ведь если бы, например, ты не только умел играть
e на кифаре, но был бы и искусным возничим и распознавал бы хорошее и плохое управление конями, а я бы спросил тебя: «С помощью какого же искусства, Ион, распознаешь ты хорошее управление конями — того ли, благодаря которому ты возничий, или того, благодаря которому играешь на кифаре?» Что бы ты мне ответил?

Ион. С помощью того искусства, благодаря которому я возничий, сказал бы я.

Сократ. И если бы ты отличал, кто хорошо играет на кифаре, ты согласился бы, что делаешь это с помощью того искусства, благодаря которому ты кифарист, а не того, благодаря которому ты возничий?

Ион. Да.

Сократ. А если ты знаешь толк в воинском деле, то при помощи ли того искусства, благодаря которому ты сведущий военачальник или благодаря которому ты хороший рапсод?

Ион. По-моему, это совершенно безразлично.

541 *Сократ.* Как, совершенно безразлично?! Искусство рапсода и искусство военачальника — одно искусство или два? Что ты скажешь?

Ион. По-моему, одно.

Сократ. Значит, кто хороший рапсод, тот и хороший военачальник?

Ион. Непременно, Сократ.

Сократ. И кто хороший военачальник, тот и хороший рапсод?

Ион. Этого-то я не думаю.

b *Сократ.* Но ты же думаешь, что, кто хороший рапсод, тот и хороший военачальник?

Ион. Конечно.

Сократ. Не лучший ли ты рапсод, чем любой из греков?

Ион. И намного, Сократ.

Сократ. Так ты и военачальник, Ион, лучший среди греков?

Ион. Будь уверен, Сократ, а научился я этому по Гомеру.

Сократ. Ради богов, Ион, почему же в таком случае ты, лучший военачальник и лучший рапсод из греков, только поешь, разъ-
c езжая среди эллинов, а не командуешь войском? Неужели ты думаешь, что рапсод, увенчанный золотым венком, очень нужен грекам, а военачальник не нужен?

Ион. Наш город, Сократ, находится под вашей властью — и гражданской и военной — и потому вовсе не нуждается в военачальнике

чальнике, а ваш город и город лакедемонян не выберут меня военачальником: вы ведь считаете, что и сами справитесь с этим.

Сократ. Добрейший мой Ион, не знаешь ли ты Аполлодора из Кизика?

Ион. Какого это?

Сократ. Того, кого афиняне много раз избирали своим стратегом, хоть он и чужестранец; и Фаносфену с Андроса, и Гераклиду d
из Клазомен[31] наш город поручает и стратегию и другие должности, так как они, хоть и чужеземцы, показали себя достойными этого. Почему же нашему городу не избрать военачальником и не почтить этим званием Иона эфесца, если он окажется его достойным? Что ж? Разве вы, эфесцы,[32] не афиняне издревле? Или Эфес e
уступает какому-нибудь другому городу? Если правда, что ты, Ион, благодаря своему искусству и знанию способен восхвалять Гомера, тогда ты виноват вот в чем: пообещав показать, как много прекрасного ты знаешь о Гомере, ты обманываешь меня и далек от того, чтобы это мне показать. Ты не желаешь ответить мне даже на то, чего я давно добиваюсь: в чем же ты на самом деле силен? Вместо того ты, прямо-таки как Протей,[33] всячески изворачиваешься, принимаешь всевозможные обличья и в конце концов ускользаешь от меня, оказавшись даже военачальником, лишь бы только не 542
показать, как ты силен в Гомеровой премудрости. Если ты искусен — о чем я только что говорил, — то обманываешь меня, не сдержав обещания показать это на Гомере, и поступаешь не по правде; если же ты не искусен и, ничего не зная, высказываешь о Гомере много прекрасного, одержимый от него божественным наитием — как я о тебе говорил, — то ты ни в чем не виноват. Итак, вот тебе на выбор: кем ты хочешь у нас прослыть — неправедным человеком или божественным?

Ион. Большая разница, Сократ, ведь куда прекраснее прослыть b
божественным.

Сократ. Вот это, более прекрасное, и останется у нас за тобою, Ион: ты божественный, а не искусный хвалитель Гомера.

ПРОТАГОР

Сократ и его друг

309 **Вступление**

Друг. Откуда ты, Сократ? Впрочем, и так ясно: с охоты за красотою Алкивиада! А мне, когда я видел его недавно, он показался уже мужчиной — хоть и прекрасным, но все же мужчиной: ведь, между нами говоря, Сократ, у него уже и борода пробивается.

b *Сократ.* Так что же из этого? Разве ты не согласен с Гомером, который сказал, что самая приятная пора юности — это когда показывается первый пушок над губой — то самое, что теперь у Алкивиада?[1]

Друг. Как же теперь твои дела? От него ты идешь? И как расположен к тебе юноша?

Сократ. Хорошо, по-моему, особенно сегодня; он немало говорил нынче в мою пользу и очень мне помог. От него я сейчас и иду. Но хочу сказать тебе невероятную вещь: в его присутствии я не обращал на него внимания, а частенько и просто забывал про него.

c *Друг.* Какая же это такая огромная преграда могла стать между вами? Неужто ты нашел в нашем городе кого-нибудь красивее, чем он?

Сократ. И намного красивее.

Друг. Что ты говоришь? Здешнего или чужого?

Сократ. Чужого.

Друг. Откуда он?

Сократ. Абдерит.[2]

Друг. И до того красив, по-твоему, этот чужеземец, что он тебе показался даже прекраснее сына Клиния?[3]

Сократ. А почему бы, дорогой друг, тому, кто мудрее, не казаться и более прекрасным?[4]

Друг. Так, значит, ты пришел к нам сюда, Сократ, после встречи с каким-то мудрецом?

d *Сократ.* С самым что ни на есть мудрейшим из нынешних, если и ты полагаешь, что всех мудрее теперь Протагор.

Друг. Что ты говоришь? Протагор у нас здесь?

Сократ. Да уж третий день.

Друг. И ты только что беседовал с ним?

Сократ. Вволю наговорился и наслушался. 310

Друг. Так что же ты не расскажешь нам об этой беседе, если ничто тебе не мешает? Садись-ка вот тут, вели мальчику встать и дать тебе место.

Сократ. Расскажу с большой охотой и еще буду благодарен, если вы меня выслушаете.

Друг. Да и мы тебе, если расскажешь.

Сократ. Так пусть благодарность будет обоюдной.[5] Итак, слушайте.

Минувшей ночью, еще до рассвета, Гиппократ,[6] сын Аполло-
дора, брат Фасона, вдруг стал стучать изо всех сил ко мне в дверь b
палкой и, когда ему отворили, ворвался в дом и громким голосом
спросил:

— Сократ, проснулся ты или спишь?

А я, узнав его голос, сказал:

— Это Гиппократ. Уж не принес ли какую-нибудь новость?

— Принес, — отвечал он, — но только хорошую.

— Ладно, коли так. Но какая же это новость, ради которой ты явился в такую рань?

Тут Гиппократ, подойдя поближе, говорит:

— Протагор приехал.

— Позавчера еще, — сказал я, — а ты только теперь узнал?

— Клянусь богами, только вчера вечером. — И с этими слова- c
ми, ощупавши кровать, Гиппократ сел у меня в ногах. — Да, толь-
ко вчера, очень поздно, когда я пришел из Энои.[7] Ведь слуга мой,
Сатир,[8] сбежал от меня. Я было хотел сказать тебе, что собираюсь
в погоню за ним, да почему-то забыл. А как пришел я к себе, мы по-
ужинали и уже собрались на покой, но вдруг брат говорит мне, что
приехал Протагор. Я хотел тотчас же к тебе идти, но потом показа-
лось мне, что слишком уж поздний час ночи; а лишь только вы- d
спался после такой усталости, как сейчас же встал и пошел сюда.

Я, зная его мужество и пылкость, сказал:

— Да что тебе в этом, уж не обижает ли тебя чем-нибудь Протагор?

А он, улыбнувшись, ответил:

— Да, Сократ, клянусь богами, тем, что он сам мудр, а меня мудрым не делает.

— Но, клянусь Зевсом, если дать ему денег и уговорить его, он и тебя сделает мудрым.

e — Да, если бы за этим стало дело, — сказал Гиппократ, — так Зевс и все боги свидетели — ничего бы я не оставил ни себе, ни друзьям. Но из-за того-то я теперь к тебе и пришел, чтобы ты поговорил с ним обо мне. Я ведь и моложе, и притом никогда не видал Протагора и не слыхал его, потому что был еще ребенком, когда он в первый раз приезжал[9] сюда. А ведь все, Сократ, расхваливают этого человека и говорят, что он величайший мастер речи. Ну от-
311 чего бы нам не пойти к нему, чтобы застать его еще дома? Он остановился, как я слышал, у Каллия, сына Гиппоника.[10] Так идем же!

А я сказал:

— Пойдем, только не сразу, дорогой мой, — рано еще; встанем, выйдем во двор, погуляем и поговорим, пока не рассветет, а тогда и пойдем. Протагор большею частью проводит время дома, так что не бойся, мы, скорее всего, его застанем.

b С этими словами мы поднялись и стали прохаживаться по двору. Чтобы испытать выдержку Гиппократа, я, посмотрев на него пристально, спросил:

— Скажи мне, Гиппократ, вот ты теперь собираешься идти к Протагору, внести ему деньги в уплату за себя, а, собственно говоря, для чего он тебе нужен, кем ты хочешь стать? Скажем, задумал бы ты идти к своему тезке, Гиппократу Косскому,[11] одному из Асклепиадов, чтобы внести ему деньги в уплату за себя, и кто-ни-
c будь тебя спросил бы: «Скажи мне, Гиппократ, ты вот хочешь заплатить тому Гиппократу, но почему ты платишь именно ему?» — что бы ты отвечал?

Сказал бы, потому, что он врач.

— «А ты кем хочешь сделаться?»

— Врачом.

— А если бы ты собирался отправиться к Поликлету аргосцу или Фидию афинянину,[12] чтобы внести им за себя плату, а кто-нибудь тебя спросил, почему ты решил заплатить им столько денег, чтó бы ты отвечал?

— Сказал бы, потому, что они ваятели.

— Значит, сам ты хочешь стать кем?

— Ясно, что ваятелем.

d — Допустим, — сказал я. — А вот теперь мы с тобой отправляемся к Протагору и готовы отсчитать ему деньги в уплату за тебя, если достанет нашего имущества на то, чтобы уговорить его, а нет, то займем еще и у друзей. Так вот, если бы, видя такую нашу настойчивость, кто-нибудь спросил нас: «Скажите мне, Сократ и Гиппократ, кем считаете вы Протагора и за что хотите платить
e ему деньги», — что бы мы ему отвечали? Как называют Протаго-

ра, когда говорят о нем, подобно тому как Фидия называют ваятелем, а Гомера — поэтом? Что в этом роде слышим мы относительно Протагора?

— Софистом[13] называют этого человека, Сократ.

— Так мы идем платить ему деньги, потому что он софист?

— Конечно.

А если бы спросили тебя еще и вот о чем: «Сам-то ты кем наме- 312
рен стать, раз идешь к Протагору?»

Гиппократ покраснел, — уже немного рассвело, так что это можно было разглядеть.

— Если сообразоваться с прежде сказанным, — отвечал он, — то ясно, что я собираюсь стать софистом.

— А тебе, — сказал я, — не стыдно было бы, клянусь богами, появиться среди эллинов в виде софиста?

— Клянусь Зевсом, стыдно, Сократ, если говорить то, что я думаю.

— Но пожалуй, Гиппократ, ты полагаешь, что у Протагора
тебе придется учиться иначе, подобно тому как учился ты у учите- b
ля грамоты, игры на кифаре или гимнастики? Ведь каждому из этих предметов ты учился не как будущему своему мастерству, а лишь ради своего образования, как это подобает частному лицу и свободному человеку.[14]

— Конечно, — сказал Гиппократ, — мне кажется, что Протагорово обучение, скорее, такого рода.

— Так сам-то ты знаешь, что собираешься делать, или тебе это неясно? — спросил я.

— О чем это ты?

— Ты намерен предоставить попечение о твоей душе софисту,
как ты говоришь; но, право, я бы очень удивился, если бы ты знал, c
что такое софист. А раз тебе это неизвестно, то ты не знаешь и того, кому ты вверяешь свою душу и для чего — для хорошего или дурного.

— Я думаю, что знаю, — сказал Гиппократ.

— Так скажи, что такое софист, по-твоему?

— Я полагаю, что, по смыслу этого слова, он — знаток в мудрых вещах.

— Да ведь это можно сказать и про живописцев, и про строителей: они тоже знатоки в мудрых вещах; но если бы кто-нибудь спросил у нас, в каких именно мудрых вещах знатоки живописцы, мы бы сказали, что в создании изображений; и в других случаях
ответили бы так же. А вот если бы кто спросил, чем мудр софист, d
что бы мы ответили? В каком деле он наставник?

— А что если бы мы так определили его, Сократ: это тот, кто наставляет других в искусстве красноречия?

— Может быть, — говорю я, — мы и верно бы сказали, однако недостаточно, потому что этот наш ответ требует дальнейшего во-
e проса: если софист делает людей искусными в речах, то о чем эти речи? Кифарист, например, делает человека искусным в суждениях о том, чему он его научил, — то есть об игре на кифаре. Не так ли?

— Да.

— Допустим. Ну а софист, в каких речах он делает искусным? Не ясно ли, что в речах о том, в чем он и сам сведущ?

— Похоже на то.

— А в чем же софист и сам сведущ, и ученика делает сведущим?

— Клянусь Зевсом, не знаю, чтó тебе ответить.

313 На это я сказал:

— Как же так? Знаешь, какой опасности ты собираешься подвергнуть свою душу? Ведь когда тебе бывало нужно вверить кому-нибудь свое тело и было неизвестно, пойдет ли это на пользу или во вред, ты и сам немало раздумывал, вверять его или не вверять, и друзей и домашних призывал на совет и обсуждал это дело целыми днями. А когда речь зашла о душе, которую ты ведь ставишь выше, чем тело,[15] потому что от того, будет она лучше или хуже, зависит, хорошо или дурно пойдут все твои дела, ты ни с от-
b цом, ни с братом и ни с кем из нас, твоих друзей, не советовался, вверять ли тебе или не вверять свою душу этому пришлому чужеземцу. Лишь вчера ввечеру, по твоим словам, услыхав о нем, ты уже сегодня идешь спозаранку, не поразмыслив и не посоветовавшись о том, нужно ли вверять ему себя или нет, и сразу готов потратить и собственные деньги, и деньги друзей, как будто ты уже дознался, что тебе нужно непременно сойтись с Протагором, кото-
c рого, как ты говоришь, ты и не знаешь и не разговаривал с ним никогда. Ты называешь его софистом, а чтó такое софист, оказывается, совсем не ведаешь, хоть и собираешься вверить себя ему.

Гиппократ, выслушав, сказал:

— Так оно и выходит, Сократ, как ты говоришь.

— А что, Гиппократ, не будет ли наш софист чем-то вроде торговца или разносчика тех припасов, которыми питается душа? По-моему, во всяком случае, он таков.

— Но чем же питается душа, Сократ?

— Знаниями, разумеется, — сказал я. — Только бы, друг мой,
d не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как те купцы или

разносчики, что торгуют телесною пищей. Потому что и сами они не знают, что в развозимых ими товарах полезно, а что вредно для тела, но расхваливают все ради продажи, и покупающие у них этого не знают, разве случится кто-нибудь сведущий в гимнастике или врач. Так же и те, что развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу всем желающим, хоть они и выхваляют все, чем торгуют, но, может быть, друг мой, из них некоторые и не знают толком, хорошо ли то, что они продают, или плохо для души; e
и точно так же не знают и покупающие у них, разве лишь случится кто-нибудь сведущий во врачевании души. Так вот, если ты знаешь, что́ здесь полезно, а что́ — нет, тогда тебе не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то смотри, друг мой, как бы не проиграть са́мого для тебя до- 314
рогого. Ведь гораздо больше риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного. Съестное-то и напитки, купив их у торговца или разносчика, ты можешь унести в сосудах, и, прежде чем принять в свое тело в виде еды и питья, их можно хранить дома и посоветоваться со знающим человеком, что́ следует есть или пить и чего не следует, а также сколько и в какое время. При такой покупке риск не велик. Знания же нельзя унести в сосуде, а поневоле b
придется, уплатив цену, принять их в собственную душу и, научившись чему-нибудь, уйти либо с ущербом для себя, либо с пользой. Это мы и рассмотрим, причем вместе с теми, кто нас постарше, потому что мы еще молоды, чтобы разобраться в таком деле. А теперь пойдем, как мы собирались, и послушаем того человека; послушавши же его, и с другими побеседуем: Протагор ведь там не c
один, с ним и Гиппий Элидский, и, думаю, Продик Кеосский,[16] да и много еще других мудрецов.

Порешив так, мы отправились; когда же мы очутились у дверей, то приостановились, беседуя о том, что́ пришло нам в голову доро́гой. Чтобы не бросать этот разговор и покончить с ним, прежде чем войти, мы так и беседовали, стоя у дверей, пока не согласились друг с другом. И видимо, привратник — какой-то евнух — d
подслушивал нас, а ему, должно быть, из-за множества софистов опротивели посетители этого дома. Когда мы постучали в дверь, он, отворивши и увидев нас, воскликнул:

— Опять софисты какие-то! Ему некогда! — И сейчас же, обеими руками схватившись за дверь, в сердцах захлопнул ее изо всей силы.

Мы опять постучали, а он в ответ из-за запертой двери крикнул:

— Эй, вы! Не слышали что ли: ему некогда.

— Но, любезный, — говорю я, — не к Каллию мы пришли, да
e и не софисты мы. Успокойся: мы пришли потому, что хотим ви-
деть Протагора. Доложи о нас!

Человек насилу отворил нам дверь. Когда мы вошли, то застали
Протагора прохаживающимся в портике, а с ним прохаживались по
315 одну сторону Каллий, сын Гиппоника, его единоутробный брат Па-
рал, сын Перикла, и Хармид, сын Главкона, а по другую сторону —
второй сын Перикла, Ксантипп, далее Филлипид, сын Филомела, и
Антимер мендеец,[17] самый знаменитый из учеников Протагора, обу-
чавшийся, чтобы стать софистом по ремеслу. Те же, что за ними сле-
довали позади, прислушиваясь к разговору, большею частью были,
видимо, чужеземцы — из тех, кого Протагор увлекает за собою из
b каждого города, где бы он ни бывал, завораживая их своим голосом,
подобно Орфею, а они идут на его голос, завороженные; были и неко-
торые из местных жителей в этом хоре. Глядя на этот хор, я особенно
восхищался, как они остерегались, чтобы ни в коем случае не оказа-
ться впереди Протагора: всякий раз, когда тот со своими собеседни-
ками поворачивал, эти слушатели стройно и чинно расступались и,
смыкая круг, великолепным рядом выстраивались позади него.

c Потом «оного мужа узрел я»,[18] как говорит Гомер, — Гиппия
Элидского, сидевшего в противоположном портике на кресле. Вкруг
него сидели на скамейках Эриксимах, сын Акумена, Федр миррину-
сиец, Андрон, сын Андротиона,[19] еще несколько чужеземцев, его
сограждан, и другие. По-видимому, они расспрашивали Гиппия
о природе и разных астрономических, небесных явлениях, а он, сидя
в кресле, с каждым из них разбирал и обсуждал их вопросы.

d «Также и Тантала, да, и его я тоже увидел»,[20] ведь и Продик Ке-
осский прибыл сюда; он занимал какое-то помещение, которое
прежде служило Гиппонику кладовою, теперь же, за множеством
постояльцев, Каллий очистил его и сделал пристанищем для гос-
тей. Продик был еще в постели, укрытый какими-то овчинами
и покрывалами, а на одной из соседних с ним кроватей располо-
жился керамеец Павсаний, а с Павсанием — совсем еще мальчик,
e безупречный, как я полагаю, по своим природным задаткам, а на
вид очень красивый. Кажется, я расслышал, что имя ему Агафон,[21]
и я бы не удивился, если бы оказалось, что он любимец Павсания.
Кроме этого мальчика были тут и оба Адиманта — сын Кепида
и сын Левколофида,[22] и некоторые другие тоже были там, а о чем
они разговаривали, этого я не мог издали разобрать, хоть и жаждал
316 слышать Продика, считая его человеком премудрым и даже боже-
ственным; но из-за того что голос его низок, только гул раздавался
по комнате, а слов его уловить нельзя было.

Чуть только мы вошли, как вслед за нами — красавец Алкивиад, как ты его называешь (да и я вслед за тобою); и Критий, сын Каллесхра.[23] Войдя, мы еще немного помедлили, а осмотревшись
кругом, подошли к Протагору и я сказал: b

— К тебе, Протагор, мы пришли, я и вот он, Гиппократ.

— Как же вам угодно, — сказал он, — разговаривать со мною: наедине или при других?

— Для нас, — отвечал я, — тут нет разницы, а тебе самому будет видно, когда выслушаешь, ради чего мы пришли.

— Ради чего же, — спросил Протагор, — вы пришли?

— Этот вот юноша — Гиппократ, здешний житель, сын Аполлодора, из славного и состоятельного дома; да и по своим природ-
ным задаткам он не уступит, мне кажется, любому из своих сверст- c
ников. По-моему, он стремится стать человеком выдающимся в нашем городе, а это, как он полагает, всего скорее осуществится, если он сблизится с тобою. Вот ты и решай: надо ли, по-твоему, разговаривать с нами об этом наедине или при других.

— Ты правильно делаешь, Сократ, что соблюдаешь осторожность, говоря со мной об этом, — сказал Протагор. — Чужеземцу, который, приезжая в большие города, убеждает там лучших из юношей, чтобы они, забросив всех — и родных и чужих,
и старших и младших, — проводили время с ним, чтобы благодаря d
этому стать лучше, нужно быть осторожным в таком деле, потому что из-за этого возникает немало зависти, неприязни и всяких наветов.

Хотя я и утверждаю, что софистическое искусство очень древнее, однако мужи, владевшие им в стародавние времена, опасаясь враждебности, которую оно вызывало, всячески скрывали его: одним служила прикрытием поэзия, как Гомеру, Гесиоду и Симониду, другим — таинства и прорицания, как ученикам Орфея и Му-
сея, а некоторым, я знаю, даже гимнастика, как, например, Икку e
тарентинцу и одному из первых софистов нашего времени, селимбрийцу Геродику, уроженцу Мегар; музыку же сделал прикрытием ваш Агафокл, великий софист, и Пифоклид Кеосский,[24] и многие другие. Все они, как я говорю, опасаясь зависти, прикрывались этими искусствами.

Я же со всеми ними в этом не схож, ибо думаю, что они вовсе 317
не достигли желаемой цели и не укрылись от тех, кто имеет в городах власть, а только от них и применяются эти прикрытия. Толпа ведь, попросту говоря, ничего не понимает, и что те затянут, тому и подпевает. А пускаться в бегство, не имея сил убежать, — это
значит только изобличить самого себя: глупо даже пытаться, у лю- b

дей это непременно вызовет еще большую неприязнь, так как они подумают, что такой человек помимо всего еще и коварен.

Вот я и пошел противоположным путем: признаю, что я софист и воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той: признаваться лучше, чем запираться. Я принял еще и другие предосторожности, так что — в добрый час молвить![25] —
c хоть я и признаю себя софистом, ничего ужасного со мной не случилось. А занимаюсь я этим делом уже много лет, да и всех-то моих лет уже очень много: нет ни одного из вас, кому я по возрасту не годился бы в отцы. Итак, мне гораздо приятнее, чтобы вы, если чего хотите, говорили об этом перед всеми присутствующими.

А я подметил, что он хотел показать себя и Продику, и Гиппию
d и порисоваться перед ними, — дескать, мы пришли к нему как поклонники,[26] и говорю ему:

— А что, не позвать ли нам Продика и Гиппия и тех, кто с ними, чтобы они слышали нас?

— Конечно, — сказал Протагор.

— Хотите, — сказал Каллий, — устроим общее обсуждение, чтобы вы могли беседовать сидя?

Это всем показалось дельным, и мы, радуясь, что послушаем мудрых людей, сами взялись за скамьи и кровати и расставили их около Гиппия, так как там уже и прежде стояли скамьи. В это вре-
e мя пришли Критий и Алкивиад, ведя Продика, которого они подняли с постели, и всех тех, кто был с Продиком.

Когда мы все уселись, Протагор начал:

— Теперь, Сократ, повтори в их присутствии то, что ты сейчас говорил мне об этом юноше.

Происхождение добродетели в обществе и у индивидуумов

318 — Я начну, Протагор, с того же самого, что и тогда, — с того, ради чего пришел. Вот Гиппократ — он жаждет проводить с тобою время; и он говорит, что хотел бы узнать, какая для него будет из общения с тобой польза. Вот и все.

— Юноша, — подхватил Протагор, — вот какая польза будет тебе от общения со мной: в тот же день, как со мной сойдешься, ты уйдешь домой, ставши лучше, и завтра то же самое; и каждый день будешь ты получать что-нибудь, от чего станешь еще совершеннее.

b Я, услыхав это, сказал:

— В том, Протагор, нет ничего удивительного: вероятно, и ты — хоть ты и пожилой человек и такой мудрец — тоже стал бы лучше, если бы тебя кто-нибудь научил тому, что тебе не довелось

раньше знать. Но дело не в этом. Положим, тот же самый Гиппократ вдруг переменил решение и пожелал познакомиться с тем юношей, который недавно сюда переселился, с гераклейцем Зевксиппом,[27] и, придя к нему, как вот теперь к тебе, услышал от него то же c
самое, что и от тебя, — что, общаясь с ним, Гиппократ каждый день будет становиться лучше и совершеннее; так вот, если бы он его спросил: «В чем, по-твоему, я буду лучше и совершеннее?» — Зевксипп ответил бы ему, что в живописи. И если бы, сойдясь с фиванцем Орфагором[28] и услышав от него то же самое, что от тебя, Гиппократ спросил его, в каком отношении будет он каждый день становиться лучше, общаясь с ним, тот ответил бы, что в игре на флейте. Так вот и ты ответь юноше и мне на мой вопрос: Гиппократ, сойдясь с Протагором, в тот самый день, как сойдется, d
уйдет от него, сделавшись лучше, и каждый следующий день будет становиться в чем-то еще совершеннее, но в чем же именно, Протагор?

Протагор, услышав это от меня, сказал:

— Ты, Сократ, прекрасно спрашиваешь, а тем, кто хорошо спрашивает, мне и отвечать приятно. Когда Гиппократ придет ко мне, я не сделаю с ним того, что сделал бы кто-нибудь другой из софистов: ведь те просто терзают юношей, так как против воли за- e
ставляют их, убежавших от упражнений в науках, заниматься этими упражнениями, уча их вычислениям, астрономии, геометрии, музыке (тут Протагор взглянул на Гиппия), а тот, кто приходит ко мне, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта — смышленость в домашних делах, уменье наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря 319
ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства.

— Верно ли я понимаю твои слова? — спросил я. — Мне кажется, ты имеешь в виду искусство государственного управления и обещаешь делать людей хорошими гражданами.

— Об этом как раз я и объявляю во всеуслышание, Сократ.

— Прекрасным же владеешь ты искусством, если только владеешь: ведь в разговоре с тобой я не должен говорить того, что не думаю. Я полагал, Протагор, что этому искусству нельзя научить- b
ся, но, раз ты говоришь, что можно, не знаю, как не верить. Однако я вправе сказать, почему я считаю, что этому искусству нельзя научиться и что люди не могут передать его людям.

Я, как и прочие эллины, признаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда соберемся мы в Народном собрании, то, если городу нужно что-нибудь делать по части строений, мы призываем

в советники по делам строительства зодчих, если же по корабель-
c ной части, то корабельщиков, и так во всем том, чему, по мнению
афинян, можно учиться и учить; если же станет им советовать
кто-нибудь другой, кого они не считают мастером, то, будь он хоть
красавец, богач и знатного рода, его совета все-таки не слушают,
но поднимают смех и шум, пока либо он сам не оставит своих по-
пыток говорить и не отступится, ошеломленный, либо стража не
стащит и не вытолкает его вон по приказу пританов. Значит, в де-
лах, которые, как они считают, зависят от мастерства, афиняне по-
ступают таким образом.

d Когда же надобно совещаться о чем-нибудь касающемся
управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, будь то
плотник, медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бед-
няк, благородный, безродный, и никто его не укоряет из-за того,
что он не получил никаких знаний и, не имея учителя, решается
все же выступать со своим советом, потому что, понятно, афиняне
считают, что ничему такому обучить нельзя.

e И не только в общественной жизни города, но и в частной у нас
мудрейшие и лучшие из граждан не в состоянии передать другим
ту самую добродетель,[29] которой владеют сами. Взять хоть Перик-
ла, отца этих вот юношей: во всем, что зависело от учителей, он
320 дал им прекрасное и тонкое воспитание, а в чем сам он мудр, в том
ни сам их не воспитал, ни другим того не поручил, и бродят они
тут вокруг, словно пасутся на воле, — не набредут ли невзначай на
добродетель. Если угодно, еще пример: тот же самый человек, Пе-
рикл, будучи опекуном Клиния, младшего брата вот этого Алкиви-
ада, и опасаясь, чтобы не развратил его Алкивиад, разлучил их
и отдал Клиния на воспитание в дом Арифрона,[30] но не прошло
b и шести месяцев, как тот вернул его обратно, не зная, что с ним де-
лать. Да и множество других людей могу тебе назвать, которые,
будучи сами хороши, никого не сумели сделать лучше — ни из
своих домашних, ни из чужих. Так вот, Протагор, глядя на это,
я и не верю, чтобы можно было научить добродетели; однако, слы-
ша твои слова, я уступаю и думаю, что ты говоришь дело: я пола-
гаю, у тебя большой опыт, ты многому научился, а кое-что и сам
c открыл. Так что, если ты в состоянии яснее нам показать, что доб-
родетели можно научиться, не скрывай этого и покажи.

— Скрывать, Сократ, я не буду, — сказал Протагор. — Но как мне вам это показать: с помощью ли мифа, какие рассказывают старики молодым, или же с помощью рассуждения?

Многие из присутствовавших отвечали, что, как ему хочется, так пусть и излагает.

— Тогда, мне кажется, — решил он, — приятнее будет рассказать вам миф.

Было некогда время, когда боги-то были, а смертных родов еще не было. Когда же и для них пришло предназначенное время d
рождения, стали боги ваять их в глубине Земли из смеси земли и огня, добавив еще и того, что соединяется с огнем и землею.[31] Когда же вознамерились боги вывести их на свет, то приказали Прометею и Эпиметею[32] украсить их и распределить способности, подобающие каждому роду. Эпиметей выпросил у Прометея позволение самому заняться этим распределением. «А когда распределю, — сказал он, — тогда ты посмотришь». Уговорив его, он стал распределять: при этом одним он дал силу без быстроты, дру- e
гих же, более слабых, наделил быстротою; одних он вооружил, другим же, сделав их безоружными, измыслил какое-нибудь иное средство во спасение: кого из них он облек малым ростом, тем уделил птичий полет или возможность жить под землею, а кого сотворил рослыми, тех тем самым и спас; и так, распределяя все осталь- 321
ное, он всех уравнивал. Все это он измыслил из осторожности, чтобы не исчез ни один род. После же того как он дал им различные средства избегнуть взаимного истребления, придумал он им и защиту против Зевсовых времен года: он одел их густыми волосами и толстыми шкурами, способными защитить и от зимней стужи, и от зноя и служить каждому, когда он уползет в свое логово, собственной самородной подстилкой; он обул одних копытами, дру- b
гих же — когтями и толстой кожей, в которой нет крови. Потом для разных родов изобрел он разную пищу: для одних — злаки, для других — древесные плоды, для третьих — коренья, некоторым же позволил питаться, пожирая других животных. При этом он сделал так, что они размножаются меньше, те же, которых они уничтожают, очень плодовиты, что и спасает их род.

Но был Эпиметей не очень-то мудр, и не заметил он, что полностью израсходовал все способности, а род человеческий еще ни- c
чем не украсил, и стал он недоумевать, что теперь делать. Пока он так недоумевал, приходит Прометей, чтобы проверить распределение, и видит, что все прочие животные заботливо всем снабжены, человек же наг и не обут, без ложа и без оружия, а уже наступил предназначенный день, когда следовало и человеку выйти на свет из Земли; и вот в сомнении, какое бы найти средство помочь человеку, крадет Прометей премудрое искусство Гефеста и Афи- d
ны[33] вместе с огнем, потому что без огня никто не мог бы им владеть или пользоваться. В том и состоит дар Прометея человеку. Так люди овладели уменьем поддерживать свое существование,

но им еще не хватало уменья жить обществом — этим владел
Зевс, — а войти в обитель Зевса, в его верхний град, Прометею
было нельзя, да и страшна была стража Зевса.[34] Прометею удалось
e проникнуть украдкой только в общую мастерскую Гефеста и Афи-
ны, где они предавались своим искусным занятиям. Украв у Ге-
322 феста уменье обращаться с огнем, а у Афины — ее уменье, Проме-
тей дал их человеку для его благополучия, самого же Прометея по-
сле постигло из-за Эпиметея возмездие за кражу, как говорят
сказания.

С тех пор как человек стал причастен божественному уделу,
только он один из всех живых существ благодаря своему родству
с богом начал признавать богов и принялся воздвигать им алтари
и кумиры; затем вскоре стал членораздельно говорить и искусно
давать всему названия, а также изобрел жилища, одежду, обувь,
b постели и добыл пропитание из почвы. Устроившись таким обра-
зом, люди сначала жили разбросанно, городов еще не было, они
погибали от зверей, так как были во всем их слабее, и одного мас-
терства обработки, хоть оно и хорошо помогало им в добывании
пищи, было мало для борьбы со зверями: ведь люди еще не облада-
ли искусством жить обществом, часть которого составляет воен-
ное дело. И вот они стали стремиться жить вместе и строить города
для своей безопасности. Но чуть они собирались вместе, как
сейчас же начинали обижать друг друга, потому что не было
у них уменья жить сообща; и снова приходилось им расселяться
и гибнуть.

c Тогда Зевс, испугавшись, как бы не погиб весь наш род, посы-
лает Гермеса[35] ввести среди людей стыд и правду, чтобы они слу-
жили украшением городов и дружественной связью.

Вот и спрашивает Гермес Зевса, каким же образом дать людям
правду и стыд. «Так ли их распределить, как распределены искус-
ства? А распределены они вот как: одного, владеющего искусст-
вом врачевания, хватает на многих, не сведущих в нем; то же и со
d всеми прочими мастерами. Значит, правду и стыд мне таким же об-
разом установить среди людей или же уделить их всем?»

«Всем, — сказал Зевс, — пусть все будут к ним причастны; не
бывать государствам, если только немногие будут этим владеть,
как владеют обычно искусствами. И закон положи от меня, чтобы
всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать
как язву общества».

Так-то, Сократ, и вышло по этой причине, что афиняне, как
и все остальные люди, когда речь заходит о плотничьем уменье
или о каком-нибудь другом мастерстве, думают, что лишь немно-

гим пристало участвовать в совете, и, если кто не принадлежит e
к этим немногим и подаст совет, его не слушают, как ты сам говоришь, — и правильно делают, замечу я; когда же они приступают
к совещанию по части гражданской добродетели, где все дело 323
в справедливости и рассудительности, тут они слушают, как и следует, совета всякого человека, так как всякому подобает быть причастным к этой добродетели, а иначе не бывать государствам. Вот в чем, Сократ, здесь причина.

А чтобы ты не думал, будто я тебя обманываю, вот тебе еще доказательство того, что все люди, в сущности, считают всякого человека причастным к справедливости и прочим гражданским доблестям. Ведь насчет других качеств дело обстоит так, как ты говоришь: если кто скажет про себя, что он хороший флейтист, или припишет себе другое какое-нибудь мастерство, какого у него нет,
то его либо поднимают на смех, либо сердятся, и даже домашние b
приходят и увещевают его как помешанного. Когда же дело касается справедливости и прочих гражданских добродетелей, тут даже если человек, известный своей несправедливостью, вдруг станет сам о себе говорить всенародно правду, то такую правдивость, которую в другом случае признавали рассудительностью, все сочтут безумием: ведь считается, что каждый, каков бы он ни был на самом деле, должен провозглашать себя справедливым,
а кто не прикидывается справедливым, тот не в своем уме. Поэто- c
му необходимо всякому так или иначе быть причастным справедливости, в противном случае ему не место среди людей.

Вот я и говорю: раз считается, что всякий человек причастен к этой добродетели, значит, можно всякого признавать советчиком, когда о ней идет речь. А еще я попытаюсь тебе доказать, что добродетель эта не считается врожденной и возникающей самопроизвольно, но что ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием.

Никто ведь не сердится, не увещевает, не поучает и не наказы-
вает тех, кто имеет недостатки, считающиеся врожденными или d
возникшими по воле случая, с тем чтобы они от них избавились; напротив, этих людей жалеют. Кто, например, будет настолько неразумен, что решится так поступить с некрасивыми, малорослыми или бессильными? Ведь все знают, я полагаю, что подобные вещи — красота и то, что ей противоположно, — достаются людям
от природы и по случаю;[36] но если у кого нет тех добрых свойств, e
которые, как считают, приобретаются старанием, упражнением и обучением, зато есть противоположные им недостатки, это влечет за собою гнев, наказания и увещевания. К таким недостаткам

324 относятся несправедливость, нечестие и вообще все противопо-
ложное гражданской доблести: здесь-то уже, понятно, всякий сер-
дится на другого и вразумляет его, потому что эту добродетель
можно приобрести старанием и обучением.

Если ты пожелаешь, Сократ, вдуматься, в чем смысл наказания
преступников, то увидишь, что люди считают добродетель делом
наживным. Никто ведь не наказывает преступников, имея в виду
b лишь уже совершённое беззаконие: такое бессмысленное мучи-
тельство было бы зверством. Кто старается наказывать со смыс-
лом, тот казнит не за прошлое беззаконие — ведь не превратит же
он совершённое в несовершившееся, — но во имя будущего, что-
бы снова не совершил преступления ни этот человек, ни другой,
глядя на это наказание. Кто держится подобного образа мыслей,
тот признает, что добродетель можно воспитать: ведь он карает
ради предотвращения зла. Такого мнения держатся все, кто нака-
c зывает, и в частном быту, и в общественном. Афиняне же, твои
сограждане, наказывают и карают тех, кого признают преступ-
никами, ничуть не меньше, чем все прочие люди, так что, соглас-
но нашему рассуждению, и афиняне принадлежат к числу тех,
кто признает, что добродетель — дело наживное и ее можно вос-
питать.

Итак, Сократ, мне кажется, я достаточно ясно показал тебе, что
твои сограждане не без основания выслушивают советы по обще-
ственным вопросам и от медника, и от сапожника и считают доб-
родетель тем, чтó можно подготовить и привить воспитанием.
d Еще остается у тебя одно недоумение: ты не возьмешь в толк,
как это хорошие люди научают своих сыновей всему, что зависит
от учителей, и в этом делают их мудрыми, но не могут добиться,
чтобы их сыновья хоть кого-нибудь превзошли в добродетели, ко-
торой они отличаются сами. По этому поводу, Сократ, я уже не
миф тебе расскажу, а приведу разумное основание. Подумай вот
о чем: существует ли нечто единое, в чем необходимо участвовать
e всем гражданам, если только быть государству? Именно этим, а не
чем иным разрешается твое недоумение. Если только существует
это единое и если это не плотницкое, не кузнечное и не гончарное
325 ремесло, но справедливость, рассудительность и благочестие —
одним словом, то, что я называю человеческой добродетелью,
и если это есть то, чему все должны быть причастны, и всякий че-
ловек, что бы он ни желал изучить или сделать, должен все делать
лишь в соответствии с этим единым,[37] а не вопреки ему, и того, кто
к нему не причастен, надо учить и наказывать — будь то ребенок,
мужчина или женщина, — пока тот, кого наказывают, не испра-

вится, и если, наконец, он, несмотря на наказания и поучения, не
слушается и его надо как неизлечимого изгонять из городов или b
убивать, — если так обстоит дело по самой природе, а между тем
хорошие люди учат своих сыновей всему, только не этому, суди
сам, как чудно́ все получается у хороших людей! Мы доказали, что
они считают возможным обучать этой добродетели и в домашнем
быту, и в общественном. Но если возможно учить добродетели
и развивать ее, неужели эти люди начнут учить своих сыновей
лишь тем вещам, неве́дение которых не карается смертной казнью,
между тем как их детям, если они не научены добродетели и не c
воспитаны в ней, угрожает смерть, изгнание и, кроме того, потеря
имущества — словом, полное разорение дома? Неужто же они не
станут учить их этому со всей возможной заботливостью? Надо
полагать, что станут, Сократ.

Пока родители живы, они с малолетства учат и вразумляют
своих детей и делают это до самой своей смерти. Чуть только ребе-
нок начинает понимать слова, и кормилица, и мать, и наставник, d
и отец бьются над тем, чтобы он стал как можно лучше, уча его
и показывая ему при всяком деле и слове, что́ справедливо, а что́
несправедливо, что́ прекрасно, а что́ гадко, что́ благочестиво, а что́
нечестиво, что́ можно делать, а чего нельзя. И хорошо, если ребе-
нок добровольно слушается; если же нет, то его, словно кривое, со-
гнувшееся деревцо, выпрямляют угрозами и побоями.

А потом, когда посылают детей к учителям, велят учителю го-
раздо больше заботиться о благонравии детей, чем о грамоте e
и игре на кифаре. Учители об этом и заботятся; когда дети усвоили
буквы и могут понимать написанное, как до той поры понимали
с голоса, они ставят перед ними творения хороших поэтов, чтобы
те их читали, и заставляют детей заучивать их — а там много на- 326
ставлений и поучительных рассказов, содержащих похвалы и про-
славления древних доблестных мужей, — и ребенок, соревнуясь,
подражает этим мужам и стремится на них походить.

И кифаристы, со своей стороны, заботятся об их рассудитель-
ности[38] и о том, чтобы молодежь не бесчинствовала; к тому же, b
когда те научатся играть на кифаре, они учат их творениям хоро-
ших поэтов-песнотворцев, согласуя слова с ладом кифары, и за-
ставляют души мальчиков свыкаться с гармонией и ритмом, чтобы
они стали более чуткими, соразмерными, гармоничными, чтобы
были пригодны для речей и для деятельности: ведь вся жизнь чело-
веческая нуждается в ритме и гармонии.

Кроме того, посылают мальчиков к учителю гимнастики, что-
бы крепость тела содействовала правильному мышлению и не c

приходилось бы из-за телесных недостатков робеть на войне и в прочих делах.

Так поступают особенно те, у кого больше возможностей, а больше возможностей у тех, кто богаче. Их сыновья, начав ходить к учителям с самого раннего возраста, позже всех перестают учиться. После того как они перестают ходить к учителям, государство, в свою очередь, заставляет их изучать законы и жить сообразно
d с предписаниями этих законов, чтобы не действовать произвольно и наудачу. Подобно тому как учители грамоты сперва намечают грифелем буквы и лишь тогда дают писчую дощечку детям, еще не искусным в письме, заставляя их обводить эти буквы, точно так же и государство, начертав законы — изобретение славных древних законодателей, — сообразно им заставляет и повелевать, и повиноваться. А преступающего законы государство наказывает, и на-
e звание этому наказанию и у вас, и во многих других местах — исправление, потому что возмездие исправляет. И при таком-то и частном, и общественном попечении о добродетели ты все же удивляешься, Сократ, и недоумеваешь, можно ли ей обучить! Не этому надо удивляться, а, скорее уж, тому, если бы оказалось, что ей нельзя обучить.

Почему же многие сыновья доблестных отцов все-таки выходят плохими? Узнай в свою очередь и это. Ничего здесь нет удиви-
327 тельного, коли я верно сейчас говорил, что в этом деле — в добродетели — не должно быть невежд или же иначе не быть государству; если в самом деле так оно и есть, как я говорю, — а оно уж, наверное, обстоит не иначе, — то поразмысли об этом, взяв для примера другое какое угодно занятие или науку. Допустим, государство не могло бы существовать, если бы все мы — каждый, насколько может, — не были бы флейтистами; и допустим, что любого, кто нехорошо играет, всякий стал бы учить и бранить от своего лица и от лица народа; и положим, что в этом деле никто не стал бы завидовать другим (подобно тому как теперь никто не за-
b видует справедливости других, их послушанию законам) и не делал бы секрета из своего мастерства, как поступают обычно теперь различные мастера (ведь нам, я думаю, полезны взаимная справедливость и добродетель, вот почему всякий усердно толкует другому о справедливом и законном и дает наставления), — так вот, если бы и в игре на флейте у нас была полная готовность усердно и без зависти учить друг друга, думаешь ли ты, Сократ, что и тогда сыновья хороших флейтистов становились бы хорошими флейтистами скорее, чем сыновья плохих? Думаю, что нет: кто от приро-
c ды оказался бы очень способен к игре на флейте, тот бы с летами

и прославился, чей бы он ни был сын, а кто не способен — остался бы в безвестности: часто от хорошего флейтиста происходил бы плохой, а от плохого — хороший, однако все они были бы сносными флейтистами по сравнению с неучами, с теми, кто ничего не смыслит в игре на флейте. Примени это и здесь: если какой-нибудь человек представляется тебе самым несправедливым среди тех, кто воспитан меж людьми в повиновении законам, он все-таки справедлив, и даже мастер в вопросах законности, если судить d
о нем по сравнению с людьми, у которых нет ни воспитания, ни судилищ, ни законов, ни особой необходимости во всяком деле заботиться о добродетели, — например с какими-нибудь дикарями вроде тех, что в прошлом году поэт Ферекрат вывел на Ленеях.[39] Наверно, очутившись среди таких людей, и ты, подобно человеконенавистникам в его хоре, рад был бы встретить хоть Еврибата или Фринонда[40] и рыдал бы, тоскуя по испорченности здешних жите- e
лей. Ты избалован, Сократ, потому что здесь все учат добродетели кто во что горазд, и ты никем не доволен: точно так же если бы ты стал искать учителя эллинского языка, то, верно, не нашлось бы ни 328
одного; я думаю, что если бы ты стал искать, кто бы у нас мог обучить сыновей ремесленников тому самому ремеслу, которое они переняли от своего отца в той мере, в какой владели им отец и его товарищи по ремеслу, — словом, искать того, кто мог бы их еще поучить, — я думаю, нелегко было бы отыскать им учителя; зато будь они вовсе не сведущи, это было бы очень легко. То же самое, когда дело касается добродетели и всего прочего. Но если кто хоть b
немного лучше нас умеет вести людей вперед по пути добродетели, нужно и тем быть довольным. Думаю, что и я из таких и что более прочих людей могу быть полезен другим и помочь им стать достойными людьми; этим я заслуживаю взимаемой мною платы и даже еще большей, по усмотрению моих учеников. Поэтому оплату я взимаю вот каким образом: кто у меня обучается, тот, если хочет, платит, сколько я назначу; если же он не согласен, c
пусть пойдет в храм, заверит там клятвенно, сколько, по его мнению, стоят мои уроки, и столько мне и внесет.

Итак, Сократ, сказал он, я изложил тебе и миф, и доказательство того, что можно научить добродетели; таково же мнение и афинян, и нет ничего удивительного, если у хороших отцов бывают негодные сыновья, а у негодных — хорошие: вот, например, сыновья Поликлета, сверстники Парала и нашего Ксантиппа, ничего не стоят по сравнению со своим отцом; то же самое и сыновья некоторых других мастеров. Но не надо их в этом винить — они еще не безна- d
дежны, ведь они молоды.

Произнеся напоказ нам такую длинную речь, Протагор замолк,
а я, уже давно им завороженный, все смотрел на него, словно он
сейчас еще что-то скажет, и боялся это пропустить. Когда же я за-
метил, что он в самом деле кончил, я кое-как насилу очнулся
и, взглянув на Гиппократа, сказал:

Смысловая структура добродетели

— Как мне благодарить тебя, сын Аполло-
дора, что ты уговорил меня прийти сюда?
Нет для меня ничего дороже возможности
e услышать то, что я услышал от Протагора.
Прежде я считал, что хорошие люди становятся хорошими не от
человеческого попечения. А теперь я убедился в обратном. Разве
только одна мелочь мешает мне, но ясно, что Протагор и ее без
труда разъяснит, после того как разъяснил уже столь многое.
Правда, если кто начнет беседу об этом же самом предмете
329 с кем-нибудь из тех, кто умеет говорить перед народом, он, пожа-
луй, услышит речи, достойные Перикла или любого другого из ма-
стеров красноречия, но стоит ему обратиться к ним с вопросом,
они, словно книги, бывают не в состоянии вслух ни ответить, ни
сами спросить; а когда кто-нибудь переспросит хоть какую-то ме-
лочь из того, что они сказали, они отзываются, словно медные со-
суды, которые, если по ним ударить, издают долгий протяжный
звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками. Вот так и быва-
b ет с ораторами: даже когда их спрашивают о мелочах, они растяги-
вают свою речь, как долгий пробег.[41] А вот Протагор хоть и умеет,
само собой ясно, говорить длинные и прекрасные речи, однако
умеет и кратко отвечать на вопросы, а задавая вопросы сам, выжи-
дать и выслушивать ответ; это дано лишь немногим.

Сейчас, Протагор, мне недостает одной мелочи, но я получу
всё, если только ты мне ответишь вот что: ты говоришь, что добро-
c детели можно учить, а уж кому-кому, а тебе-то я верю. Но одному
я удивлялся во время твоей речи, и вот это пустое местечко в моей
душе ты и заполни. Ты ведь говорил, что Зевс послал людям спра-
ведливость и стыд, и потом много раз упоминались в твоей речи
справедливость, рассудительность, благочестие и прочее в том же
роде так, словно это вообще нечто единое, то есть одна доброде-
тель. Так вот это самое ты мне и растолкуй в точных выражениях:
есть ли добродетель нечто единое, а справедливость, рассудитель-
d ность и благочестие — ее части или же все то, что я сейчас на-
звал, — только обозначения того же самого единого. Вот что еще
я жажду узнать.

— Да ведь на это легко ответить, Сократ, — сказал Протагор. —
Добродетель едина, а то, о чем ты спрашиваешь, — ее части.

— В таком ли смысле части, — спросил я, — как вот части лица — рот, нос, глаза, уши, или же как части золота, которые ничем не отличаются друг от друга и от целого, кроме как большею либо меньшею величиною?

— Кажется мне, Сократ, что в первом смысле — как части e
лица относятся ко всему лицу.

— А имеют ли люди эти части добродетели — один одну, другой другую или же тот, кто обладает одной, непременно имеет и все?

— Никоим образом, — сказал Протагор, — потому что ведь многие бывают мужественны, а между тем они несправедливы, и опять-таки другие справедливы, но не мудры.

— Так, значит, — сказал я, — и мудрость, и мужество — это 330
части добродетели?

— Совершенно несомненно, — ответил он, — притом мудрость — величайшая из частей.

— И каждая из них есть нечто особое?

— Да.

— И назначение каждая из них имеет свое собственное, как
и части лица? Ведь глаза не то, что уши, и назначение у них не то
же самое; и из остальных частей ни одна не похожа на другую ни b
по своему назначению, ни по всему остальному; не так же ли разнятся и части добродетели — как сами по себе, так и по своему назначению? Разве не ясно, что это так, если действительно они сходны с тем, что мы привели в пример?

— Да, это так, Сократ, — согласился Протагор.

А я на это:

— Значит, ни одна из частей добродетели не совпадает с остальными — со знанием, справедливостью, мужеством, рассудительностью или благочестием?

— Не совпадает, — подтвердил Протагор.

— Так давай, — сказал я, — посмотрим сообща, какова каждая
из этих частей. Сперва вот что: справедливость есть нечто или это c
ничто? Мне кажется, она — нечто, а тебе как?

— И мне тоже, — сказал Протагор.

— Ну а если бы кто спросил нас с тобою: «Скажите-ка мне, Протагор и Сократ, то, что вы сейчас назвали справедливостью, само по себе справедливо или несправедливо?» — я бы ответил ему, что оно справедливо; а ты бы как решил — так же, как я, или иначе?

— Так же, — сказал Протагор.

— «Справедливость», следовательно, означает то же, что
«быть справедливым» — так отвечал бы я спрашивающему; не так d
ли и ты бы ответил?

4 Зак. 3821

— Да.

— А если бы он затем спросил нас: «Не утверждаете ли вы, что существует и благочестие?» — мы бы ответили, думаю я, утвердительно.

— Да, — сказал Протагор.

— «Значит, вы утверждаете, что и оно есть нечто?» Утвердительно мы бы ответили на это или нет?

Протагор сказал, что утвердительно.

— «А какой природы, по-вашему, это нечто: то же это, что быть нечестивым, или то же, что быть благочестивым?» Я-то вознегодовал бы на такой вопрос и ответил бы: «Тише ты, человече!
e Что еще может быть благочестивым, если не благочестиво само благочестие?» А ты как? Не то же самое ты отвечал бы?

— Конечно, то же.

— А если бы затем спрашивающий нас сказал: «А как же вы только что говорили? Или я вас неверно расслышал? Мне казалось, вы уверяли, что части добродетели находятся в таком отношении между собою, что ни одна из них не похожа на другую». Я бы ему на это сказал: «В общем ты верно расслышал, но если ты
331 полагаешь, будто и я это говорил, так ты ослышался, ведь то были ответы его, Протагора, а я только спрашивал». Если бы он спросил: «Правду ли говорит Сократ? Ты, Протагор, считаешь, что ни одна из частей добродетели не походит на другую? Твое это утверждение?» — то бы ты ему на это ответил?

— Поневоле бы с ним согласился, Сократ, — сказал Протагор.

— А что же, Протагор, мы, подтвердив это, ответили бы ему, если бы он нас снова спросил: «Следовательно, благочестие — это
b не то же самое, что быть справедливым, и справедливость — не то же самое, что быть благочестивым, напротив, это означает не быть благочестивым? А благочестие значит „не быть справедливым", следовательно, „быть несправедливым", справедливость же значит „быть нечестивым"?» Что ему на это ответить?! Я-то сам за себя ответил бы, что и справедливость благочестива, и благочестие справедливо. Да и за тебя, если ты мне позволишь, я ответил бы точно так же — что справедливость и благочестие либо одно и то же, либо они весьма подобны друг другу: справедливость как ничто другое бывает подобна благочестию, а благочестие — справедливости. Смотри же, запрещаешь ли ты мне ему так ответить или ты и с этим согласен.

— Мне кажется, Сократ, — сказал Протагор, — нельзя так
c просто допустить, что справедливость совпадает с благочестием и благочестие — со справедливостью; я думаю, здесь есть некото-

рое различие. Впрочем, это неважно. Если тебе угодно, пусть будет у нас и справедливость благочестивою, и благочестие справедливым.

— Ну уж нет, — сказал я, — мне вовсе нет нужды разбираться в этих «если тебе угодно» или «если ты так думаешь». Давай просто говорить: «я думаю» и «ты думаешь». Я говорю в том смысле, d
что, если отбросить всякое «если», можно лучше всего разобраться в нашем вопросе.

— Однако, — сказал Протагор, — справедливость в чем-то подобна благочестию. Ведь всё подобно всему в каком-нибудь отношении. Даже белое в чем-то подобно черному, твердое — мягкому и так все остальные вещи, по-видимому, совершенно противоположные друг другу. И то, чему мы тогда приписывали различное назначение, утверждая, что одно из них не таково, как другое (я имею в виду части лица), — и эти части в каком-то отношении подобны одна другой и чем-то одна на другую походят. Так что та- e
ким способом и на этих примерах ты мог бы доказать, если бы захотел, что все подобно одно другому. Но мы не вправе называть вещи подобными, если имеется лишь частичное подобие, или называть их неподобными, если есть только частичное несходство, пусть даже сходство их будет очень незначительным.

Я удивился и сказал Протагору:

— Разве, по-твоему, справедливость и благочестие находятся в таком отношении друг к другу, что в них имеется лишь незначительное сходство?

— Не совсем так, — отвечал Протагор, — однако и не так, как 332
ты, видимо, думаешь.

— Ладно, — сказал я, — раз ты в этом, как мне кажется, затрудняешься, оставим это и рассмотрим другое твое высказывание. Называешь ли ты что-нибудь безрассудством?

— Да, называю.

— Не полная ли ему противоположность — мудрость?

— По-моему, так.

— Когда люди действуют правильно и с пользой, тогда они в своих действиях обнаруживают рассудительность или, может быть, наоборот?

— Нет, в этом сказывается их рассудительность.

— Они поступают рассудительно благодаря рассудительно- b
сти?

— Несомненно.

— А те, кто действует неправильно, поступают безрассудно и в этих своих действиях не обнаруживают рассудительности?

— Мне тоже так кажется.

— Значит, безрассудные поступки противоречат рассудительности?

— Да.

— Безрассудные поступки совершаются по безрассудству, а рассудительные — благодаря рассудительности?

— Согласен.

— Стало быть, если что совершается с силой, это будет исполнено силы, а бессильное действие — это слабость?

— Видимо, так.

— И если действуют быстро, то это быстрый поступок, а если медленно — медленный?

— Да.

c — И если что совершается одинаковым образом, то, значит, совершается по одной и той же причине, а противоположным образом — то по противоположным причинам?

Протагор согласился.

— Скажи-ка мне, пожалуйста, — продолжал я, — бывает ли что-нибудь прекрасным?

Протагор допустил, что бывает.

— Существует ли иная его противоположность, кроме безобразного?

— Нет.

— Дальше: бывает ли что-нибудь хорошим?

— Бывает.

— Существует ли иная его противоположность, кроме плохого?

— Нет.

— Пойдем еще дальше. Бывает ли звук высоким?

— Да.

— Но ему нет ведь другой противоположности, кроме низкого звука?

— Нет.

— Не значит ли это, — сказал я, — что каждой вещи противоположно только одно, а не многое?

Протагор согласился.

d — Так давай же, — сказал я, — подведем итог тому, в чем мы согласились. Согласны мы, что одному противоположно только одно, и не больше?

— Да.

— Мы согласны, что совершаемое противоположным образом совершается по противоположной причине?

— Да.

— А согласны мы, что все безрассудные поступки противоположны рассудительным?

— Да.

— И что рассудительные поступки совершаются благодаря рассудительности, а безрассудные — по безрассудству?

Протагор допустил и это.

— И если что противоположно по образу действия, то оно про- e
тивоположно и по своей причине?

— Да.

— Делается же кое-что рассудительно, а кое-что и безрассудно?

— Да.

— То есть противоположным образом?

— Конечно.

— Значит, на противоположных основаниях?

— Да.

— Следовательно, безрассудство противоположно рассудительности?

— Очевидно.

— А помнишь, ведь раньше-то мы согласились, что безрассудство противоположно мудрости?

Протагор подтвердил. 333

— И что одно бывает противоположно только одному?

— Да, я это утверждаю.

— От какого же из двух утверждений нам отказаться, Протагор? От того ли, что одному противоположно только одно, или от того, которое гласило, что мудрость есть нечто иное, чем рассудительность, между тем как и то и другое — части добродетели, хотя и разные; они не похожи друг на друга, и назначение их различно, все равно как частей лица. Так от чего же мы откажемся? Ведь оба эти утверждения, вместе взятые, звучат не слишком складно — они не ладят и не соглашаются между собою. Да и как им ладить,
если необходимо, чтобы одному было противоположно только b
одно, и не больше, а вот оказывается, что одному только безрассудству противоположны и мудрость, и рассудительность. Так ли, Протагор, или нет?

Протагор согласился, хотя и очень неохотно.

— Так не получится ли, что рассудительность и мудрость — одно и то же? Ведь и раньше у нас оказалось, что справедливость и благочестие — почти то же самое. Но не будем унывать, Протагор, а давай разберемся и в остальном. Ведь ты не думаешь, что чело-
век, творящий неправду, поступая так, поступает согласно рассудку? c

— Стыдно было бы мне, Сократ, — сказал Протагор, — признать это, хотя многие люди это и утверждают.

— Ну так к ним обращать мне мою речь или к тебе?

— Если тебе угодно, сперва разбери это утверждение многих.

— Лишь бы только ты мне отвечал, а твое ли это мнение или нет, мне неважно. Для меня самое главное — исследование вопроса, хотя может случиться, что при этом мы исследуем и того, кто спрашивает, то есть меня самого, и того, кто отвечает.

d Протагор сперва стал было ломаться перед нами, ссылаясь на то, что вопрос труден, однако потом согласился отвечать.

— Так изволь, — сказал я, — отвечать мне с самого начала. Полагаешь ли ты, что некоторые, хоть и творят неправду, все же не лишены здравого смысла?

— Пусть будет так.

— А обладать здравым смыслом — значит, по-твоему, хорошо соображать?

Протагор подтвердил.

— А хорошо соображать — это значит отдавать себе отчет в том, что творишь неправду?

— Пусть будет так.

— Бывает ли это в том случае, когда дела у творящих неправду идут хорошо или когда дурно?

— Когда хорошо.

— Считаешь ли ты, что существует благо?

— Считаю.

— А не то ли есть благо, что полезно людям?

e — Клянусь Зевсом, — сказал Протагор, — я лично называю благо благом, даже если оно и не полезно людям.

Мне показалось, что Протагор уже раздражен, взволнован и изготовился к ответам, словно к бою. Когда я заметил такое его состояние, то с осторожностью тихо спросил:

334 — О том ли ты говоришь, Протагор, что́ никому из людей не полезно, или о том, что вообще бесполезно? И подобные вещи ты называешь благом?

— Ничуть, — сказал Протагор, — но я знаю много таких вещей — и кушаний, и напитков, и снадобий, и еще тысячу предметов, — из которых одни бесполезны людям, другие полезны. А кое-что из того, что людям ни полезно, ни вредно, полезно лошадям, другое полезно только быкам, третье — собакам, четвертое — ни тем ни другим, зато полезно деревьям. Да и там одна и та же
b вещь для корней хороша, а для ветвей плоха, как, например, навоз: для всех растений, если обложить им корни, он хорош, а попробуй

накидать его на побеги и молодые отростки — и он все погубит;
оливковое масло для всех растений вещь самая вредная, да и воло-
сам животных оно величайший враг, а для волос человека, да и для
всего тела оно целебно. Благо до такой степени разнообразно
и многовидно, что и тут одна и та же вещь при наружном употреб- c
лении есть благо для человека, а при внутреннем — величайшее
зло;[42] потому-то все врачи и отговаривают больных от употребле-
ния оливкового масла в пищу — разве только в самом малом коли-
честве, какого довольно, чтобы заглушить неприятный для обоня-
ния запах кушаний и приправ.

Когда Протагор это произнес, присутствующие зашумели: как
хорошо он говорит! А я сказал:

Интермедия: спор о способе ведения беседы

— Протагор! Я, на беду, человек забывчи-
вый и, когда со мною говорят пространно,
забываю, о чем речь. Вот случись мне быть d
тугим на ухо, ты бы ведь счел нужным, со-
бираясь со мной разговаривать, громче произносить слова, чем
когда говоришь с другими, так и теперь, имея дело с человеком за-
бывчивым — ты расчленяй для меня ответы и делай их покороче,
чтобы я мог за тобой следить.

— Но как же прикажешь мне отвечать тебе кратко? Короче,
чем нужно?

— Никоим образом, — сказал я.

— Значит, так, как нужно?

— Да. e

— А насколько кратко я буду тебе отвечать: насколько мне ка-
жется нужным или насколько тебе?

— Я слышал, — сказал я, — что ты и сам умеешь и другого мо-
жешь научить говорить об одном и том же по желанию либо так
длинно, что речи твоей нет конца, либо так коротко, что никто не 335
превзойдет тебя в краткости. Если хочешь со мною беседовать,
применяй второй способ — немногословие.

— Сократ! — сказал Протагор. — Я уже со многими людьми со-
стязался в речах, но если бы я поступал так, как ты требуешь, и бесе-
довал бы так, как мне прикажет противник, я никого не превзошел
бы столь явно, и имени Протагора не было бы меж эллинами.

А я — ведь я понял, что ему самому не понравились его преж-
ние ответы и что по доброй воле он не станет беседовать, если ему b
придется отвечать на вопросы, — решил, что это уж не мое дело
присутствовать при его беседах, и сказал:

— Но ведь и я не настаиваю, Протагор, на том, чтобы наша бе-
седа шла вопреки твоим правилам. Если бы ты захотел вести бесе-

ду так, чтобы я мог за тобою следить, тогда я стал бы ее поддерживать. Про тебя говорят, да и сам ты утверждаешь, что ты способен
c беседовать и пространно, и кратко — ведь ты мудрец, — я же в этих длинных речах бессилен, хотя желал бы и к ним быть способным. Но ты силен и в том и в другом и должен бы нам уступить, чтобы наша беседа продолжилась. Однако ты не хочешь, а у меня есть кое-какие дела, и я не могу оставаться, пока ты растягиваешь свои длинные речи. Я должен отсюда уйти и ухожу, хотя, пожалуй, не без удовольствия выслушал бы тебя.

С этими словами я встал, как бы уходя. Но только что я встал,
d Каллий схватил меня за руку своею правой рукой, а левой ухватился за этот мой плащ[43] и сказал:

— Не пустим тебя, Сократ! Если ты уйдешь, не та уж у нас будет беседа. Прошу тебя, останься с нами, для меня нет ничего приятнее, чем слушать твою беседу с Протагором: сделай нам всем удовольствие.

И я сказал, хотя уже было встал, чтоб уйти:

— Сын Гиппоника, ты всегда был мне приятен своею любовью
e к мудрости; я и теперь хвалю тебя и люблю, так что хотел бы сделать тебе удовольствие, если бы ты просил у меня возможного. Но сейчас это все равно что просить меня следовать вдогонку за Крисоном гимерейцем,[44] бегуном в расцвете сил, или состязать-
336 ся с кем-нибудь из участников большого пробега, а то и с гонцами и не отставать от них. Я бы тебе сказал, что сам к себе предъявляю еще гораздо более высокие требования и хотел бы поспевать за ними в беге, да только не могу. Но если уж вам непременно хочется видеть, как я бегу нога в ногу с Крисоном, то ты проси его приноровляться ко мне, потому что я-то скоро бежать не могу, а он медленно может. Точно так же, если ты желаешь слушать меня и Протагора, проси его, чтобы он и теперь отвечал мне
b так же кратко и прямо на вопросы, как сначала. Если же он не хочет, что́ это будет за беседа? Я по крайней мере полагал, что взаимное общение в беседе — это одно, а публичное выступление — совсем другое.

— Но видишь ли, Сократ, — сказал Каллий, — кажется, Протагор прав, считая, что ему разрешается разговаривать, как он хочет, а тебе — как ты хочешь.

Тут вмешался Алкивиад:

— Нехорошо ты говоришь, Каллий; Сократ ведь признается, что не умеет вести длинные речи и уступает в этом Протагору, что
c же касается ведения беседы и умения задавать вопросы и отвечать на них, то я бы удивился, если бы он в этом хоть кому-нибудь усту-

пил. Если бы и Протагор признал, что он слабее Сократа в уменье вести беседу, Сократу этого было бы довольно. Но раз Протагор этого не признает, пусть он беседует, спрашивая и отвечая, а не произносит в ответ на каждый вопрос длиннейшую речь, отрекаясь от своих утверждений, не желая их обосновывать и так распро- d
страняясь, что большинство слушателей забывает даже, в чем состоял вопрос. Впрочем, за Сократа я ручаюсь: он-то не забудет, это он шутя говорит, будто забывчив. Итак, мне кажется, Сократ прав: нужно, чтобы каждый показал, к чему он склонен.

После Алкивиада, сколько помнится, взял слово Критий:

— Продик и Гиппий! Каллий, мне кажется, на стороне Протагора, Алкивиад же всегда стремится настоять на своем. Нам не сле- e
дует ни к кому примыкать — ни к Сократу, ни к Протагору, но сообща просить обоих, чтобы они не прерывали беседу на середине.

На эти слова отвечал Продик: 337

— Прекрасно, по-моему, говоришь ты, Критий: тем, кому случается присутствовать при таких обсуждениях, нужно быть для обоих собеседников общими, а не безразличными слушателями — ведь это не одно и то же. Слушать следует их сообща, но оценивать по-разному: более мудрого надо ценить больше, а неумелого — меньше. Я тоже, Протагор и Сократ, прошу вас уступить друг другу: можно спорить о таких вопросах, но не ссориться. Спорят ведь b
и друзья, которые хорошо относятся друг к другу, а ссорятся противники и враги. Так-то и вышла бы у нас великолепная беседа, и вы, собеседники, заслужили бы от нас, слушателей, величайшее одобрение, но не восхваление: одобрение возникает в душах слушателей искренне, без лицемерия, словесное же восхваление часто бывает лживым и противоречит подлинному мнению людей; с другой стороны, и мы, слушатели, получили бы, таким образом, c
величайшую радость, но не наслаждение: радоваться ведь свойственно познающему что-нибудь и приобщающемуся к разуму с помощью мысли, наслаждаться же — тому, кто что-нибудь ест или испытывает другое телесное удовольствие.[45]

Эти слова Продика были приняты многими с величайшим одобрением. После Продика выступил Гиппий-мудрец:

— Мужи, собравшиеся здесь! — сказал он. — Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону:[46] ведь подобное родственно подобному d
по природе, закон же — тиран над людьми — принуждает ко многому, что противно природе. Так стыдно было бы нам, ведающим природу вещей, мудрейшим из эллинов, именно поэтому сошедшимся теперь здесь, в этом средоточии эллинской мудро-

e сти, в величайшем и благополучнейшем доме этого города, — стыдно было бы нам не высказать ничего достойного такой чести, но спорить друг с другом подобно самым никчемным людям. Так вот я прошу вас и советую вам, Протагор и Сократ, чтобы
338 вы, приняв нас в посредники, сошлись под нашим руководством на середине пути. Тебе, Сократ, не надо, если это неприятно Протагору, стремиться к такому виду беседы, который ограничен чрезмерной краткостью: отпусти и ослабь поводья речей, дабы они явились перед нами в великолепном и благообразном обличье. Протагору же, в свою очередь, не надо натягивать все канаты и пускаться с попутным ветром в открытое море слов, потеряв из виду землю. Обоим вам надо держаться какой-то середины. Так вы и сделайте. Послушайтесь меня: выберите себе судью, распоряди-
b теля и председателя, который наблюдал бы за соразмерностью ваших речей.

Это понравилось присутствующим, и последовало всеобщее одобрение; Каллий заявил, что не отпустит меня, и все стали просить выбрать распорядителя. Тут я сказал, что стыдно было бы выбирать третейского судью для речей: если выбранный будет хуже нас, тогда не дело, чтобы худший руководил лучшими; если же он одинаков с нами, это будет тоже неправильно, потому что одина-
c ковый одинаково с нами будет и действовать, так что незачем и выбирать. Быть может, вы выберете лучшего, чем мы? По правде-то, я думаю, невозможно вам выбрать кого-нибудь мудрее вот его, Протагора. Если же выберете вы нисколько не лучшего, а только объявите его таким, то снова выйдет обидно для Протагора, что ему, словно человеку никчемному, выбираете вы наставника. Что касается меня, то мне все равно. Но вот как прошу вас
d сделать, чтобы наше общение и беседа состоялись, как вы этого желаете: если Протагор не хочет отвечать, пусть он спрашивает, а я буду отвечать и вместе с тем попытаюсь ему показать, как, по моему мнению, это следует делать. Когда же я отвечу на все вопросы, которые ему угодно будет задать, пусть он обещает мне отвечать подобным же образом. Если же он не расположен будет отвечать именно на заданный ему вопрос, тогда и я, и вы будем сооб-
e ща его просить (как вы просили меня) не портить беседы. Ради этого вовсе не требуется особого руководителя — вы будете руководить сообща.

Все решили, что так и следует сделать. А Протагор, несмотря на то что ему очень не хотелось, все-таки вынужден был согласиться задавать вопросы и, после того как он их довольно задаст, снова приводить для них основания, отвечая кратко и понемногу.

Принцип смысловой структуры добродетели

Протагор начал спрашивать так:

— Думаю я, Сократ, что для человека, в совершенстве образованного, очень важно знать толк в стихах: это значит понимать 339 сказанное поэтами, судить, что правильно в их творениях, а что нет, и уметь разобрать это и дать объяснение, если кто спросит. Так вот и теперь вопрос будет о том самом, о чем мы только что говорили, — о добродетели, но мы перенесем его в область поэзии; только в этом одном и будет разница. Итак, Симонид говорит где-то, обращаясь к Скопасу,[47] сыну Креонта фессалийца, что

Трудно поистине стать человеком хорошим (ἀγαθός), b
Руки, и ноги, и ум чтобы стройными были,
Весь же он не имел никакого изъяна.

Ты знаешь эту песню или привести тебе ее всю?

А я в ответ:

— Не нужно, я знаю эту песню, да и немало я с ней повозился.

— Хорошо, — сказал Протагор. — Так как тебе кажется: удачно это сказано и правильно или нет?

— Вполне правильно.

— Что же, по-твоему, хорошо, когда поэт сам себе противоречит?

— Нет, нехорошо.

— Присмотрись внимательнее. c

— Да я, дорогой мой, уже достаточно смотрел.

— Значит, ты знаешь, что дальше в той же песне он говорит:

Вовсе неладным сдается мне слово Питтака,
Хоть его рек и мудрец: «добрым (ἐσθλός) быть нелегко».

Замечаешь, что тот же самый поэт говорит и это, и то, что раньше?

— Знаю.

— Как тебе кажется, это и то — в согласии между собой?

— Мне-то кажется именно так, — отвечая я, но признаюсь, я побаивался в то же время, не скажет ли Протагор еще что-нибудь. — Ну а по-твоему, это не так?

— Как может казаться согласным с самим собою тот, кто высказал оба этих суждения, кто сперва сам признал, что поистине d трудно человеку стать хорошим, а немного спустя в том же стихотворении забывает это и порицает Питтака,[48] утверждающего так же, как он, что человеку трудно быть хорошим. Симонид отказы-

вается принять утверждение Питтака, который говорит то же самое, что и он. Раз он порицает того, кто говорит одно с ним, ясно, что он и себя самого порицает, так что либо первое, либо второе его утверждение неверно.

Эти слова Протагора вызвали у многих слушателей громкую
e похвалу. А у меня сперва, когда он это произнес, а прочие зашумели, закружилась голова и потемнело в глазах, точно ударил меня здоровенный кулачный боец; потом я — по правде говоря, чтобы выиграть время и обдумать, что, собственно, утверждает поэт, — обращаюсь к Продику и взываю к нему:

340 — Продик! Ведь Симонид — твой земляк; ты обязан помогать ему. Я, кажется, призываю тебя так, как, по словам Гомера, Скамандр, теснимый Ахиллом, призывал Симоэнта, говоря:

Брат мой, воздвигнися! Мужа сего совокупно с тобою
Мощь обуздаем.[49]

Вот и я тебя призываю, дабы Протагор не разнес нам Симонида. Чтобы вызволить Симонида, требуется твое уменье, посредст-
b вом которого ты различаешь слова «хотеть» и «желать» (что не одно и то же) и которое помогло тебе сегодня сказать так много прекрасного. А теперь посмотри, не кажется ли тебе то же, что и мне. Я ведь не думаю, чтобы Симонид противоречил сам себе. Ты, Продик, выскажи сперва свое мнение вот о чем: считаешь ли ты, что «стать» и «быть» — одно и то же или это не одно и то же?

— Клянусь Зевсом, не одно и то же, — сказал Продик.

— Не выразил ли в первых стихах сам Симонид мнение, что
c трудно человеку поистине стать хорошим?

— Ты прав, — сказал Продик.

— А Питтака он порицает не за такое же высказывание, как думает Протагор, а за другое. Ведь Питтак сказал, что трудно не «стать добрым», а «быть» им, а это, Протагор, не одно и то же,[50] как подтверждает и Продик. Поскольку «быть» и «стать» не одно и то
d же, Симонид не противоречит сам себе. И может быть, Продик сказал бы — и вместе с ним многие другие, — что, согласно Гесиоду, хотя и трудно стать хорошим, —

Ведь добродетель от вас отделили бессмертные боги
Тягостным потом,

но, если кто достигнет вершины,

Легкой и ровною станет дорога, тяжкая прежде,[51] —

дорога приобретения добродетели.

Продик, выслушав это, похвалил меня, Протагор же сказал:

— В твоей поправке, Сократ, еще больше погрешностей, чем в том, что́ ты хочешь ею исправить.

— Плохо, как видно, мое дело, Протагор, и я — как потешный e
лекарь: врачуя, только усугубляю болезнь.

— Да, так оно и есть.

— Но почему же, однако?

— Велико было бы невежество поэта, если бы он объявил таким пустяком приобретение добродетели — дело самое трудное, как признается всеми людьми.

А я сказал:

— Клянусь Зевсом, кстати случился Продик при наших рассуж-
дениях. Мудрость Продика, Протагор, есть, пожалуй, нечто издревле 341
божественное, пошла ли она от Симонида или от еще более древних времен. А ты, опытный во многом другом, в ней оказываешься неопытным, не то что я, у меня именно в ней есть опыт, так как я ученик вот этого Продика.[52] Мне кажется, ты сейчас не понимаешь, что слово «трудно» Симонид, возможно, берет не в том значении, в каком берешь его ты. Это вроде того, как по поводу слова «страшный» тот же самый Продик делает мне внушение всякий раз, когда я, хваля тебя (или кого другого), говорю, например: «Протагор — человек
страшно мудрый». Тут Продик спрашивает меня обычно, не стыдно b
ли мне называть хорошее страшным. Потому что страшное, говорит он, это дурное. Никто ведь не говорит: «страшное богатство», «страшное перемирие», «страшное здоровье», но говорят о страшной болезни, войне, бедности, так как страшное — это зло. Так вот, может быть, и под словом «трудно» кеосцы и Симонид тоже подразумевают либо зло, либо что-нибудь другое, тебе не понятное. Поэтому спросим Продика — ведь о языке Симонида[53] надо спрашивать именно
его: что же разумел Симонид под «трудным», Продик? c

— Зло.

— За это, Продик, и порицает Симонид Питтака, который сказал, что «трудно быть добрым». Это все равно как услышать от Питтака, что «дурно быть добрым».

— А что же еще, — сказал Продик, как не это, разумел, по-твоему, Симонид, браня Питтака? Тот не умел правильно различать слова, как лесбосец, воспитанный на варварском наречии.

— Слышишь, Протагор, что говорит Продик: можешь ты d
что-нибудь на это возразить?

— Ну, это далеко не так, Продик, — сказал Протагор, — я отлично знаю, что Симонид трудным называл, как и все мы, не дурное, а то, что́ не легко и дается лишь после больших усилий.

— Да ведь и я думаю, Протагор, что Симонид так понимает, да
и Продику это известно; он шутит и, по-видимому, хочет убедить-
ся, способен ли ты отстоять свое мнение. А что Симонид не счита-
e ет «трудное» «дурным», тому сильное доказательство в изрече-
нии, которое прямо затем следует: ведь он говорит, что

Богу лишь одному дан этот дар.

А ведь если бы он считал, что «дурно быть хорошим», то не стал
бы говорить, что одному лишь богу это дано, не стал бы ему одно-
му уделять этот дар; тогда Продику пришлось бы признать, что
Симонид какой-то наглец, а вовсе не кеосец.[54] Но каков, по-моему,
смысл этой песни Симонида, я охотно тебе скажу, если ты хочешь
342 проверить, хорошо ли я, как ты выражаешься, разбираюсь в поэ-
зии. А хочешь, я, наоборот, послушаю тебя.

Протагор на эти мои слова молвил:

— Пожалуйста, скажи, Сократ, сам.

Продик и Гиппий тоже очень настаивали, да и все остальные.

— Так я попытаюсь, — сказал я, — изложить вам мое понима-
ние этой песни. Раньше и больше всего философия у эллинов была
b распространена на Крите и в Лакедемоне,[55] и самое большое на
Земле число софистов было там же; но критяне и лаконцы подобно
тем софистам, о которых говорил Протагор, отрицают это и дела-
ют вид, будто они невежественны, чтобы не обнаружилось, что
они превосходят мудростью всех эллинов; они хотят, чтобы их
считали самыми лучшими воинами и мужественными людьми, ду-
мая, что, если узнают, в чем именно их превосходство, все станут
упражняться в том же, то есть в мудрости. Теперь же, скрывши на-
стоящее, они обманули тех, кто подражает лаконцам в других го-
c сударствах, уродуя подобно им уши,[56] обматывая руки ремнями,
усердствуя в гимнастике и нося короткие плащи, как будто именно
благодаря этому лаконцы властвуют над эллинами. А когда лакон-
цам надоедает тайно общаться со своими софистами и они хотят
это делать открыто, они изгоняют чужеземцев — как подражаю-
щих им, так и всех остальных — и тогда свободно общаются с со-
d фистами втайне от чужих. Они, как и критяне, не позволяют своим
юношам отправляться в другие земли, чтобы те не разучились
тому, чему они учат их сами. И в этих двух государствах не только
мужчины гордятся воспитанием, но и женщины.

А что я говорю правду и лаконцы действительно отлично вос-
питаны в философии и искусстве слова, это вы можете узнать вот
e из чего: если бы кто захотел сблизиться с самым никчемным из ла-
концев, то на первый взгляд нашел бы его довольно слабым в ре-

чах; но вдруг, в любом месте речи, метнет он, словно могучий
стрелок, какое-нибудь точное изречение, краткое и сжатое, и собе-
седник кажется перед ним малым ребенком. Вот поэтому-то
кое-кто из нынешних, да и из древних догадался, что подражать
лаконцам — это значит гораздо более любить мудрость, чем телес-
ные упражнения; они поняли, что уменье произносить такие изре-
чения свойственно человеку в совершенстве образованному. К та- 343
ким людям принадлежали и Фалес Милетский, и Питтак Митилен-
ский, и Биант из Приены, и наш Солон, и Клеобул Линдский,
и Мисон Хенейский, а седьмым между ними считается лаконец
Хилон.[57] Все они были ревнителями, любителями и последовате-
лями лаконского воспитания; и всякий может усвоить их муд-
рость, раз она такова, что выражена каждым из них в кратких
и достопамятных изречениях. Сойдясь вместе, они посвятили их
как начаток мудрости Аполлону, в его храме, в Дельфах, написав- b
ши то, что все прославляют: «Познай самого себя» и «Ничего
сверх меры».

Но ради чего я это говорю? А ради того, что таков был у древ-
них способ философствовать: лаконское немногословие.[58] Между
некоторыми лаконцами имело хождение и это восхваляемое муд-
рецами изречение Питтака: «Трудно быть добрым (ἐσθλός)». Си- c
монид, честолюбиво стремившийся к мудрости, понял, что, сокру-
шив это изречение, словно знаменитого атлета, и превзойдя его, он
и сам прославится среди современников. Вот по такому-то побуж-
дению — стремясь принизить это изречение — сочинил он, как
мне кажется, всю эту песню.

Рассмотрим же все сообща, правду ли я говорю. Ведь прямо
с начала песни обнаружилась бы нелепость, если бы, желая ска-
зать, что трудно стать хорошим, он в конце подставил бы частицу d
ведь (μέν). Она была бы вставлена без малейшего разумного осно-
вания, если только мы не предположим, что Симонид как бы спо-
рит против изречения Питтака: Питтак утверждает, что «трудно
быть хорошим»; противореча этому, Симонид говорит: «Нет, Пит-
так, трудно и стать-то хорошим», — *поистине трудно,* а не *поис-
тине хорошим.* Не в том смысле говорит он об истине, будто одни e
бывают поистине хорошими, а другие хотя и хорошими, но не по-
истине, ведь это было бы явно простовато и не по-симонидовски.
Надо полагать, что в песне слово «поистине» переставлено,[59] при-
чем подразумевается изречение Питтака, как если бы это сам Пит-
так говорил, а Симонид ему отвечал. «Трудно, о люди, — говорит 344
Питтак, — *быть хорошим»,* а Симонид отвечает: «Неправду ты го-
воришь, Питтак: не быть, а и *стать* человеком хорошим, руки,

и ноги, и ум чтобы стройными были, весь же он не имел никакого изъяна, поистине трудно». Таким образом, и частица *ведь* окажется вставленною со смыслом, и слово «поистине» правильно станет на самом конце. И последующее все подтверждает, что именно так
b было сказано. Много бы нашлось, и в любых местах этой песни, такого, на чем можно было бы показать, как она хорошо сочинена; она ведь отличается и изяществом, и тщательностью отделки. Но долго было бы разбирать ее всю таким образом; возьмем лишь ее общий смысл и убедимся, что главным намерением Симонида на протяжении всей песни было опровергнуть изречение Питтака.

Продолжение у Симонида звучит так, будто он высказывает следующее утверждение: «*Стать-то* хорошим человеком *поис-*
c *тине* трудно, однако все же возможно, хотя бы на некоторое время, но, ставши таким, пребывать в этом состоянии, то есть *быть,* как ты, Питтак, говоришь, хорошим человеком, — это уж невозможно и не свойственно человеку, и разве лишь бог один владеет таким преимуществом»:

Нет возможности зла избежать человеку
В тяжкой беде, злобной, необоримой.

Кого подавляет необоримая беда, например, при управлении кораблем? Ясно, что незаурядного человека, заурядный человек и без того всегда подавлен. Не лежачего мог бы свалить кто-нибудь, а того, кто стоит — чтобы он упал: ведь не того же, кто уже лежит.
d Точно так же необоримая беда может подавить того, кто борется, но не того, кто никогда не был способен к борьбе. Налетевшая буря может побороть кормчего, внезапное ненастье — земледельца. То же самое и с врачом. Хорошему человеку возможно *стать* дурным, как засвидетельствовано и другим поэтом, сказавшим:

Но и доблестный муж то дурным, то хорошим бывает.[60]

e А дурному человеку невозможно *становиться* дурным: он неизбежно всегда будет таким; между тем тому, кто борется, кто мудр и хорош, если его подавит необоримая беда, «нет возможности зла избежать [не быть дурным]». Ты, Питтак, утверждаешь, что трудно быть хорошим, на самом же деле трудно *становиться* таким, хотя это и возможно, но *быть* хорошим — невозможно:

Добрый поступок свершая, всякий будет хорошим,
Зло свершая, будет дурным.

345 Что значат, например, «хорошо поступать» при овладении чтением и письмом? Что делает человека хорошим в этом деле? Ясно,

что изучение чтения и письма. А какие хорошие поступки создают хорошего врача? Ясно, что изучение того, как лечить больных. «Зло свершая, будет дурным»: значит, кто бы мог стать дурным врачом? Ясно, что тот, кто, во-первых, уже врач, а затем еще и хороший врач, он-то и мог бы стать дурным врачом; а мы, невежды в искусстве врачевания, не стали бы, как бы дурно мы ни действовали, ни врачами, ни плотниками и ничем в этом роде; а кто, посту- b
пая дурно, не станет врачом, ясное дело, тот не станет и дурным врачом. Таким же образом и хороший человек становится иногда дурным — от времени ли, от напряжения, от болезни или по какой-нибудь несчастной случайности; это самое и есть единственное дурное дело — лишиться знания, а дурной человек не может стать когда-либо дурным, раз он всегда дурен: чтобы стать дурным, он должен сперва стать хорошим.

Значит, и это место песни подтверждает, что *быть* человеку c
хорошим, то есть постоянно хорошим, невозможно, *стать* же хорошим можно; но тот же самый человек способен стать и дурным, а всего дольше и всех более хороши те, которых любят боги.

Все это сказано против Питтака, а дальше в песне это еще яснее. Ведь Симонид говорит:

Жизнь, что судьба мне дала, потому я не трачу впустую
Ради надежды тщетной найти средь людей совершенство:
Сколько б ни было нас, плодами сытых земными,
Нет человека такого; а если б нашел я — сказал бы.

С такой же силой Симонид выступает против изречения Пит- d
така на протяжении всей своей песни:

Всех и хвалю и люблю я также *охотно,*
Злого кто не свершил. А с судьбой не воюют и боги.

И это сказано против того же самого изречения. Симонид не был до такой степени необразован, чтобы заявлять, что он хвалит тех, кто с охотою не делает ничего дурного, как будто бывают такие, что охотно делают дурное. Я по крайней мере думаю: никто из e
мудрых людей не считает, что какой-нибудь человек может охотно заблуждаться или охотно творить постыдные и злые дела; они хорошо знают, что все делающие постыдное и злое делают это невольно. И Симонид не объявляет себя хвалителем тех, кто будто бы добровольно не делает дурного, он к себе самому относит это слово «охотно». Он полагает, что достойный человек часто при- 346
нуждает себя относиться к кому-нибудь дружелюбно и хвалить его, как это нередко случается, например, когда дело идет о заслу-

живающих осуждения отце, матери, отечестве или о чем-нибудь еще в этом роде. Плохие-то люди, когда с теми что-нибудь такое случится, смотрят на это чуть ли не с удовольствием, они все замечают за ними и порицают и винят за негодность родителей или отечество; чтобы другие не обвиняли их самих и не бранили за нерадение, они даже усугубляют порицания и к своей вынужденной враждебности прибавляют еще и добровольную. Между тем хоро-
b шие люди, напротив, многое прячут в себе и принуждают себя к похвалам, если же гневаются за обиду на родителей или отечество, то сами себя унимают и мирятся с этим, заставляя себя относиться к ним дружелюбно и даже хвалить их, потому что это — свое. Я думаю, что и Симонид нередко считал нужным — не по своей воле, а по необходимости — хвалить и прославлять тирана
c или ему подобных. Об этом он и Питтаку говорит: мол, я тебя порицаю не потому, что склонен к порицанию,

Мне довольно того, чтобы не был дурным он [человек],
Вовсе негодным, но знал бы правду и пользу
Города, здравый ум бы имел — такого не осужу я.
Я не любитель корить: глупцов ведь бесчисленно племя —

так что, если кому доставляет удовольствие порицать, тот может делать это досыта.

Все прекрасно, в чем примеси нету дурного.

d Это Симонид говорит не в том смысле, что, к примеру, все бело, к чему не примешалось черное, — это было бы совсем смешно, — а в том смысле, что он и среднее принимает без порицания. «И не ищу я, — говорит он, — *средь людей совершенства: сколько б ни было нас, плодами сытых земными, нет человека такого; а если б нашел я — сказал бы*. Так что за это я никого не буду хвалить, а довольно с меня того, чтобы человек был средним и ничего плохого не делал, вот тогда всех и люблю и хвалю я». Здесь поэт
e и наречие употребляет митиленское, как бы обращая именно к Питтаку эти слова: «*Всех и хвалю и люблю я также охотно* (тут произносящему надо отделить слово «охотно» от дальнейшего), *злого кто не свершил,* а бывает, что я и поневоле хвалю и люблю
347 кого-нибудь. И тебя, Питтак, если бы ты сказал нечто хоть в какой-то мере подобающее и верное, я бы не порицал. Теперь же, так как ты, высказав явную ложь, и притом об очень важном предмете, считаешь, будто сказал правду, я тебя порицаю».

Вот, Продик и Протагор, какой, мне кажется, смысл вложил Симонид в эту песню.

А Гиппий сказал на это:

— Хотя, мне кажется, и ты, Сократ, хорошо разобрал эту песню, есть, однако, и у меня хорошо составленная речь на этот пред- b
мет, и я произнесу вам ее, если хотите.

Но Алкивиад молвил:

— Да, Гиппий, только после; а теперь должны выполнить свой уговор Протагор и Сократ; если Протагор еще хочет задавать вопросы, пусть отвечает Сократ, а если, напротив, он хочет отвечать Сократу, пусть тот спрашивает.

А я сказал:

— Я предоставляю Протагору выбрать, что ему приятнее. Если ему угодно, прекратим говорить о песнях и стихотворениях, а вот то, о чем я тебя, Протагор, вначале спрашивал, я с удовольст- c
вием довел бы до конца, обсуждая это вместе с тобой.

Потому что, мне кажется, разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы. Они ведь не способны по своей необразованности общаться за вином друг с другом своими силами, с помощью собственного голоса и своей собственной речи, и потому ценят флейтисток,[61] дорого оплачивая d
заемный голос флейт, и общаются друг с другом с помощью их голосов. Но где за вином сойдутся люди достойные и образованные, там не увидишь ни флейтисток, ни танцовщиц, ни арфисток, — там общаются, довольствуясь самими собой, без этих пустяков и ребячеств, беседуя собственным голосом, по очереди говоря и слушая, и все это благопристойно, даже если и очень много пили e
они вина. И собрания, подобные нашему, когда сходятся такие люди, какими признает себя большинство из нас, ничуть не нуждаются в чужом голосе, ни даже в поэтах, которых к тому же невозможно спросить, что они, собственно, разумеют. Люди из толпы ссылаются на них в своих речах, но одни утверждают, что поэт хотел сказать одно, а другие — совсем другое. Так они рассуждают о предмете, который не в состоянии разъяснить. Люди же образованные отказываются от таких бесед и общаются друг с другом собственными силами, своими, а не чужими словами испытывают 348
друг друга и подвергаются испытанию. Подобным людям, кажется мне, должны больше подражать и мы с тобою и, отложивши поэтов в сторону, сами собственными нашими силами вести беседу друг с другом, проверяя истину, да и себя самих. Если ты хочешь продолжить вопросы, я готов тебе отвечать, а если хочешь, отвечай мне ты, чтобы закончить то, что мы прервали на середине.

Так и в этом роде я говорил, но Протагор ничем не обнаружил b
своего выбора.

Тогда Алкивиад сказал, взглянув на Каллия:

— Как, по-твоему, Каллий, Протагор и теперь хорошо поступает, не желая объявить, будет ли отвечать или нет? По-моему, совсем нехорошо. Пусть он или продолжает беседу, или скажет, что не хочет беседовать, чтобы и мы это знали; тогда и Сократ, и всякий желающий станут беседовать с кем-нибудь другим.

c Протагор, пристыженный, как мне показалось, словами Алкивиада и просьбами Каллия и почти всех присутствующих, наконец согласился беседовать и велел, чтобы его спрашивали, а он будет отвечать.

Вот я и сказал:

— Не думай, Протагор, чтобы, разговаривая с тобой, имел я какое-нибудь иное намерение, кроме одного: рассмотреть то, что каждый раз вызывает у меня недоумение. Я полагаю, что полон смысла стих Гомера:

d Ежели двое идут, то придумать старается каждый, —

потому что все мы, люди, вместе как-то способнее ко всякому делу, слову и мысли. «Один же, хотя бы и мыслил»,[62] сейчас же озирается в поисках, кому бы сообщить свою мысль и у кого бы найти ей поддержку. Я тоже из-за этого охотнее беседую с тобой, чем с любым другим, полагая, что ты всех лучше можешь исследовать как вообще все то, что надлежит исследовать порядочному
e человеку, так и особенно вопрос о добродетели. Кто же другой, как не ты? Ведь ты не только считаешь себя человеком безукоризненным и действительно являешься достойным, но думаешь, что можешь сделать хорошими и других, не в пример некоторым иным людям, которые сами по себе порядочны, однако не способны сделать других такими же. И ты до такой степени уверен в себе, что, в то время как другие скрывают это свое уменье, открыто возвестил о нем перед всеми эллинами и, назвав себя софистом, объявил
349 себя наставником образованности и добродетели и первым признал себя достойным взимать за это плату. Так как же не привлечь тебя к рассмотрению этого вопроса, не спрашивать тебя и не советоваться с тобою? Никак без этого невозможно.

Вот и теперь я очень хочу, чтобы ты мне снова напомнил кое-что из того, о чем я сперва спрашивал,[63] а кое-что мы бы рас-
b смотрели вместе. Вопрос, по-моему, состоял в следующем: мудрость, рассудительность, мужество, справедливость, благочестие — пять ли это обозначений одной и той же вещи или, напротив, под каждым из этих обозначений кроется некая особая сущность и вещь, имеющая свое особое свойство, так что они не

совпадают друг с другом? Ты сказал, что это не обозначения одно-
го и того же, но каждое из этих обозначений принадлежит особой c
вещи, однако они все-таки части добродетели — не так, как части
золота, похожие друг на друга и на то целое, которое они составля-
ют, а как части лица: они не похожи ни на то целое, которое состав-
ляют, ни друг на друга и имеют каждая свое особое свойство. Если
ты об этом думаешь еще и теперь, как тогда, скажи; если же
как-нибудь иначе, дай этому определение. Я вовсе не поставлю
тебе в вину, если ты теперь будешь утверждать иное: для меня не
будет ничего удивительного, если окажется, что тогда ты говорил d
так, чтобы меня испытать.

— Но я, — отвечал Протагор, — повторяю тебе, Сократ, что все это — части добродетели и четыре из них действительно близки между собой, мужество же сильно отличается от них всех. А что я прав, ты поймешь вот из чего: можно найти много людей самых несправедливых, нечестивых, необузданных и невежественных, а вместе с тем чрезвычайно мужественных.

— Постой, — сказал я, — твое утверждение стóит рассмот- e
реть. Называешь ли ты мужественных смелыми или как-нибудь
иначе?

— Да, они отваживаются на то, к чему большинство боится и приступиться, — сказал Протагор.

— Пусть так. А добродетель ты признаешь чем-то прекрасным и предлагаешь себя именно как учителя этого прекрасного?

— Самого что ни на есть прекрасного, если только я не сошел с ума.

— Что же, в ней кое-что безобразно, а кое-что прекрасно или все целиком прекрасно?

— Целиком прекрасно, насколько возможно.

— Ну а известно ли тебе, кто смело погружается в водоемы? 350

— Разумеется, водолазы.

— Потому ли, что они люди умелые, или по другой причине?

— Потому, что умеют.

— А кто смел в конной схватке — всадники или пешие?

— Всадники.

— А с легкими щитами кто смелее: пельтасты[64] или прочие воины?

— Пельтасты. И во всем остальном это так, если ты того доис-
киваешься: сведущие смелее несведущих и даже смелее, чем сами b
были до того, как обучились.

— А видел ли ты таких, кто вовсе не сведущ ни в чем этом, однако ж бывает смел в любом деле?

— Да, видел, и притом даже чересчур смелых.

— Значит, эти смельчаки мужественны?

— Такое мужество было бы, однако, безобразным, потому что это люди исступленные.

— А разве ты не назвал смелых мужественными?

— Я это утверждаю и сейчас.

c — И все же эти смельчаки оказываются не мужественными, а ис-
ступленными? А немного раньше было сказано, что всего смелее са-
мые сведущие, а раз они самые смелые — они и наиболее мужествен-
ные. На этом основании вышло бы, что мужество — это знание?

— Ты неверно припоминаешь, Сократ, чтó я говорил и отвечал
тебе. Ты спросил меня, смелы ли мужественные; я признал, что это
так. Но ты не спрашивал, мужественны ли смелые; если бы ты тог-
d да задал такой вопрос, я сказал бы, что не все. Ты ничуть не дока-
зал, будто я говорил тогда неправильно, что мужественные не сме-
лы. Далее ты указываешь, что люди умелые смелее неумелых
и смелее, чем были сами до обученья, и отсюда ты выводишь, что
мужество и знание — одно и то же. Применяя такой способ, ты мог
бы вывести, что и крепость тела — это тоже знание. Ведь сперва по
этому твоему способу ты задал бы мне вопрос: сильны ли крепкие
e люди? Я сказал бы, что да. Затем ты спросил бы: сильнее ли опыт-
ные в борьбе, нежели не умеющие бороться и нежели были они
сами до того, как научились? Я ответил бы, что да. После того как
я это признал, ты мог бы, пользуясь точно такими же доводами,
сказать, что, согласно моему утверждению, знание есть телесная
крепость. Между тем я ни здесь, ни вообще нигде не признаю, буд-
351 то сильные люди — крепки. Зато крепкие — сильны, это ведь не
одно и то же — сила и крепость: первое, то есть сила, возникает
и от знания, и от неистовства и страсти, крепость же — от природы
и правильного питания тела. Точно так же и в том случае: смелость
и мужество — не одно и то же, поэтому мужественные бывают
смелыми, однако не все смелые мужественны, ведь смелость воз-
b никает у людей и от мастерства, и от страсти и неистовства, как
и сила, мужество же — от природы и воспитания души.

— Считаешь ли ты, Протагор, что одним людям живется хорошо, а другим плохо? — сказал я.

— Да, считаю.

— Хорошо ли, по-твоему, живется человеку, если жизнь его полна огорчений и страданий?

— Конечно, нет.

— А если он окончил жизнь, прожив ее приятно, не кажется ли тебе, что, таким образом, он хорошо ее прожил?

— Разумеется.

— Значит, жить приятно — благо, а жить неприятно — зло.[65] c

— Да, если человек живет, наслаждаясь прекрасным.

— Что же дальше, Протагор? Называешь ли и ты вслед за большинством некоторые удовольствия злом, а некоторые страдания благом? Я вот что хочу сказать: разве все приятное не благо только потому, что оно приятно, а не потому, что может повлечь за собой другие последствия? И то же самое с тягостным: ты думаешь, будто оно не зло только потому, что оно тягостно?

— Не знаю, Сократ, должен ли и я ответить так же просто, как ты спрашиваешь: все вообще приятное — хорошо, а все тягост- d
ное — плохо. Мне кажется, что не только для ответа сейчас, но и для дальнейшей моей жизни надежнее мне сказать, что бывают и такие удовольствия, которые не хороши, и, в свою очередь, такие тяготы, которые не плохи, но бывает и наоборот. Третий же случай — ни то ни другое, ни зло ни добро.

— Не называешь ли ты приятным то, что причастно удовольст- e
вию или его доставляет?

— Совершенно верно.

— Так вот об этом я и говорю: поскольку удовольствия приятны, не есть ли они что-то нехорошее? Я имею в виду, не есть ли что-то нехорошее удовольствие само по себе?

— Давай, Сократ, рассмотрим и этот вопрос так, как ты всегда требуешь, и, если наше исследование будет признано основательным и окажется, что приятное и хорошее — это одно и то же, допустим это; если же нет, будем это оспаривать.

— Хочешь ли ты дать направление исследованию или мне его вести?

— Право вести его принадлежит тебе — ведь ты зачинщик этого обсуждения.

— Не станет ли дело для нас яснее на примере? Если кому надо 352
определить по наружному виду человека, здоров ли тот, или еще зачем-то осмотреть его тело, но видит он только лицо и кисти рук, то он говорит: «Ну-ка, открой и покажи мне грудь и спину, чтобы я мог лучше все рассмотреть». Того же и я желаю для нашего рассмотрения. Увидев из твоих слов, как ты относишься к хорошему и приятному, я хотел бы сказать примерно так: «Ну-ка, Протагор, b
открой мне вот какую свою мысль: как относишься ты к знанию? Думаешь ли ты об этом так же, как большинство людей, или иначе? Большинство считает, что знание не обладает силой и не может руководить и начальствовать, потому-то о нем и не размышляет. Несмотря на то что человеку нередко присуще знание, они полага-

ют, что не знание им управляет, а что-либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще —
c страх. О знании они думают прямо как о невольнике: каждый тащит его в свою сторону.[66] Таково ли примерно и твое мнение о знании или ты полагаешь, что знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку?»

d — Кажется, — сказал Протагор, — дело обстоит так, как ты говоришь, и притом кому другому, а уж мне-то стыдно было бы не ставить мудрость и знание превыше всех человеческих дел.

— Прекрасны твои слова и истинны, — сказал я, — но знаешь, люди большею частью нас с тобою не слушают и утверждают, будто многие, зная, чтó лучше всего, не хотят так поступать, хотя бы у них и была к тому возможность, а поступают иначе; и скольких я ни спрашивал, что же этому причиной, все утверждают, что делают так потому, что уступают силе удовольствия или страдания или чему-нибудь из того, о чем я сейчас говорил.

e — Да ведь я думаю, Сократ, что и многое другое люди утверждают неправильно.

— Так давай вместе с тобой попытаемся убедить людей и разъ-
353 яснить им, что же с ними происходит, когда они, по их словам, уступают удовольствиям и не поступают наилучшим образом, хотя и знают, чтó такое высшее благо. Может быть, если мы им скажем: «Люди, вы не правы, вы обманываетесь», — они нам ответят: «А если, Протагор и Сократ, дело тут не в том, что мы уступаем удовольствиям, то в чем же оно и что об этом думаете вы — скажите нам».

— К чему, Сократ, нам обязательно рассматривать мнение людской толпы, говорящей что попало?

b — Думаю, что это как-то поможет нам понять отношение мужества к прочим частям добродетели. Если ты согласен соблюдать принятое нами только что условие — чтобы я руководил, — следуй за мной в том направлении, на котором, по-моему, всего лучше выяснится дело; а не хочешь, так я, пожалуй, оставлю это.

— Нет, — сказал Протагор, — ты правильно говоришь; продолжай, как начал.

c — Итак, если бы они снова спросили нас: «Что же, по-вашему, есть то, о чем мы говорили, будто это — уступка удовольствиям», — я бы отвечал им: «Слушайте же, вот мы с Протагором попробуем вам это растолковать. Ведь вы, люди, разумеете под этим только одно: нередко бывает, что пища, питье и любовные утехи,

будучи приятными, заставляют и тех, кто знает, что это дурно, все-таки им предаваться». Они сказали бы, что это так. А мы с тобой разве не спросили бы их снова: «А что же тут, по-вашему, d
дурного? То, что в первый миг получаешь удовольствие и каждое из этих действий приятно, или же то, что в будущем они ведут к болезням и бедности и приносят с собой еще многое в этом роде? Или даже в том случае, если удовольствия ничем не грозят впоследствии и только приятны, они все-таки дурны именно потому, что заставляют того, кто их познает, наслаждаться чем попало?» Так неужели же мы подумаем, Протагор, будто они не ответят, что не из-за минутного действия самого удовольствия e
дурны эти состояния, а из-за их последствий, то есть болезней и прочего?

— Думаю, — сказал Протагор, — что большинство ответит так.

— «Но то, что вызывает болезни, вызывает, в свою очередь, страдания, и то, что ведет к бедности, также ведет к страданиям». С этим они согласились бы, я полагаю.

Протагор подтвердил.

— «Так разве вам не кажется, люди, что эти удовольствия, как и утверждаем мы с Протагором, дурны только тем, что они заканчиваются страданиями и лишают нас других удовольствий?» Ведь 354
они согласились бы?

— Да, и мы уже оба признали, что это так.

— А если бы мы снова задали им вопрос, но уже противоположный: «Вы, люди, считающие страдания чем-то хорошим, не имеете ли вы в виду такие вещи, как телесные упражнения, военные походы, лечебные прижигания, разрезы, прием лекарств и голодание, — все то, что хотя и хорошо, однако мучительно?» Подтвердили бы они это?

Протагор согласился.

— «Так потому ли вы это называете благом, что в настоящем b
оно вызывает резкую боль и страдания, или потому, что в последующее время оно принесет здоровье, крепость тела, пользу для государства, владычество над другими и обогащение?» Они подтвердили бы второе, я думаю.

Протагор согласился.

— «И все это не потому разве благо, что кончается удовольствием, прекращением и предотвращением страданий? Или вы могли бы указать другое какое-нибудь следствие помимо удовольст- c
вия и страдания, из-за которого вы называете что-либо благом?» Они, я думаю, не смогли бы.

И мне так кажется, — сказал Протагор.

— «Так не гоняетесь ли вы за удовольствием как за благом и не избегаете ли страдания, как зла?»

Протагор подтвердил.

— «Значит, злом вы считаете страдание, а благом — удовольствие, так как вы только тогда называете приятное злом, когда оно лишает вас больших удовольствий, чем те, что в нем заключаются,
d или готовит страдания более сильные, чем удовольствия; потому что если бы вы по какой-либо другой причине и имея в виду какое-нибудь иное следствие называли приятное само по себе злом, то вы могли бы и нам это сказать, однако вы не сможете».

— И мне кажется, что не смогут, — сказал Протагор.

— «Опять-таки, если говорить о страдании самом по себе, разве мы придем к чему-нибудь иному? Вы ведь тогда называете страдание само по себе благом, когда оно либо устраняет бóльшие страдания, чем те, что в нем заключены, либо подготавливает удовольствия бóльшие, чем эти страдания. Если вы, называя стра-
e дания благом, имели бы в виду какое-то иное следствие, чем то, о котором я говорю, то вам было бы что сказать. Но сказать-то вам нечего!»

— Ты прав, — молвил Протагор.

— И опять-таки, — сказал я, — если бы вы, люди, меня спросили: «Чего же ради ты об этом так много говоришь, рассматривая это с разных сторон?» «Извините уж меня, — ответил бы я, — во-первых, ведь совсем нелегко показать, чтó именно вы называете уступкой удовольетвиям; а затем как раз в этом состоят все доказательства. Но еще и теперь у вас есть возможность отступиться,
355 если вы можете каким-либо образом утверждать, что благо — нечто иное, нежели удовольствие, и зло — нечто иное, нежели страдание. Или для вас достаточно прожить свою жизнь приятно и без скорбей? Если этого вам достаточно и вы не можете утверждать, что благо или зло нечто иное и ведет к иным следствиям, то слушайте дальше. Я заявляю вам: если это так, то смешно ваше утверждение, будто нередко человек, зная, что зло есть зло, и имея воз-
b можность его не совершать, все-таки совершает его, влекомый и сбитый с толку удовольствиями, и будто он, ведая благо, не хочет творить его, пересиленный мимолетными удовольствиями.

А что это смешно, будет вполне ясно, если мы не станем употреблять всевозможные названия — «приятное», «тягостное», «благо», «зло», но так как дело сводится к двум вещам, то и будем обозначать их двумя названиями — «благом» и «злом», а уже во
c вторую очередь — «приятным» и «тягостным». Условившись таким образом, мы скажем: «Человек, зная, что зло есть зло, все-таки

его совершает». А если кто нас спросит: «Почему же?» — мы ответим: «Потому что он побежден». «Чем?» — спросят нас. А нам уже нельзя сказать, что удовольствием, потому что вместо удовольствия мы приняли другое название — «благо». Но, отвечая, мы все-таки скажем, что он был побежден... «Да чем же?» — спросят. «Благом, клянусь Зевсом!» — скажем мы. И если случится, что вопросы задавал человек надменный, он рассмеется и скажет: «Право, смешное это дело: вы говорите, будто тот, кто делает зло, d
зная, что это зло и что не следует ему этого делать, побежден благом! Каким же благом? — спросит он. — Таким, которое хоть и побеждает в вас зло, однако неравноценно ему, или же таким, которое равноценно?» Ясно, что мы скажем в ответ: таким благом, которое неравноценно, потому что иначе не ошибся бы тот, про кого мы говорим, что он побежден удовольствиями.

«В каком же отношении, — пожалуй, зададут нам вопрос, — благо бывает неравноценно злу или зло неравноценно благу: в том, e
что одно из них больше, а другое меньше, или в том, что одного из них много, а другого мало? Или еще в каком-нибудь?» И нечего нам будет сказать, пришлось бы подтвердить все это. «Значит, ясно,— скажут нам,— что „быть побежденным" у вас означает вместо меньшего блага брать большее зло». Вот как здесь обстоит дело.

Теперь переменим обозначения того же самого, взяв слова «приятное» и «тягостное», и скажем, что человек делает тягостное (тогда мы говорили «зло», теперь же скажем так), зная, что оно тягостно, но при этом он побежден удовольствиями, понятно, таки- 356
ми, которым не дóлжно побеждать. Да и как можно сравнить и оценить удовольствия и страдания, как не по большей или меньшей их величине? Ведь они бывают больше или меньше друг друга, обильнее или скуднее, сильнее или слабее. Потому что, если бы кто сказал: «Однако, Сократ, большая разница между приятным сейчас и тем, что в будущем будет то ли приятным, то ли тягостным», — я бы отвечал: «Неужели здесь разница не в том же самом — не в удовольствии и страдании, а в чем-нибудь еще? Ведь другое какое-ли- b
бо различие невозможно. Ты, как человек, умеющий хорошо взвешивать, сложи все приятное и сложи все тягостное, как ближайшее, так и отдаленное, и, положив на весы, скажи, чего больше? Если же ты сравниваешь между собою разные удовольствия, избирай для себя всегда более значительное и обильное, а сравнивая разные страдания — незначительное и небольшое. Когда же ты сравниваешь удовольствие со страданием, если приятное перевешивает тягостное, — ближайшее ли перевешивает отдаленное или c

наоборот, — нужно совершать то, что содержит в себе приятное;
если же, наоборот, тягостное перевесит приятное, его не следует со-
вершать. Разве иначе обстоит дело, люди?» — сказал бы я им. Знаю,
что они не могли бы мне возразить.

С этим согласился и Протагор.

— «Раз все это так, — скажу я далее, — то ответьте мне вот на
что: одно и то же по величине кажется вам на вид вблизи больше,
а вдали меньше, не так ли?» Они подтвердят. «И точно так же по
толщине и численности? И звуки, одинаково сильные, вблизи
d сильнее, а вдали слабее?» Они подтвердили бы. «Так если наше
благополучие заключается в том, чтобы и создавать, и получать
большее, а мелочей избегать и не создавать, то что полезнее нам
в жизни: искусство измерять или влияние видимости? Последняя
разве не вводила бы нас в заблуждение, не заставляла бы нередко
одно и то же ставить то выше, то ниже, ошибаться и в наших дейст-
виях, и при выборе большого и малого? Искусство измерять лиши-
e ло бы значения эту видимость и, выяснив истину, давало бы покой
душе, пребывающей в этой истине, и оберегало бы жизнь». Так
разве не согласились бы с нами люди, что искусство измерять бла-
готворно, или они указали бы на какое-нибудь другое искусство?

— Нет, именно на искусство измерять, — подтвердил Про-
тагор.

— «А если бы благополучие нашей жизни зависело от пра-
вильного выбора между четным и нечетным[67] — от того, что один
раз правильно будет выбрать большее, а другой — меньшее, неза-
висимо от того, больше оно само по себе или по сравнению
с чем-нибудь другим, вблизи ли оно находится или вдали, — то
357 что сберегло бы нам жизнь? Не знание ли? И не искусство ли опре-
делять, что́ больше, что́ меньше? А так как дело идет о нечетных
и четных числах, то это не что иное, как арифметика». Согласи-
лись ли бы с нами люди или нет?

Протагор решил, что согласились бы.

— «Пусть так, люди! Раз у нас выходит, что благополучие на-
шей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием
b и страданием, между великим и незначительным, бо́льшим и мень-
шим, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место
измерение,[68] поскольку оно рассматривает, что́ больше, что́ мень-
ше, а что́ между собою равно?»

— Да, это неизбежно.

— А раз здесь есть измерение, то неизбежно будут также ис-
кусство и знание.

— С этим все согласятся, — сказал Протагор.

— «Каково это искусство и знание, мы рассмотрим в другой раз. А теперь хватит: ведь для доказательства, которое мы с Прота- c
гором должны вам представить, чтобы ответить на ваш вопрос, достаточно признать, что тут во всяком случае речь идет о знании. Помните, о чем вы спрашивали? Мы с ним согласились, что нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее; по вашим же словам, удовольствие нередко одолевает и знающего человека; и после того как мы с вами не согласились, вы спросили нас: „А если, Протагор и Сократ, дело тут не в том, что мы уступаем удовольствиям, то в чем же оно и что об этом думаете вы? Скажите нам".

Если бы мы тогда вам прямо сказали, что дело тут в неве́дении, d
вы бы над нами посмеялись; теперь же, если вы станете смеяться над нами, вы посмеетесь лишь над собой. Вы ведь сами согласились, что те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания, и не только знания вообще, но, как вы еще раньше согласились, знания измерительного искусства. А ошибочное дейст- e
вие без знания, вы сами понимаете, совершается по неведению, так что уступка удовольствию есть не что иное, как величайшее неве́дение. Вот Протагор и заявляет, что он излечивает от него; то же самое и Продик, и Гиппий. Вы же, полагая, что тут нечто другое, чем просто неве́дение, и сами не идете, и детей своих не шлете к учителям этого дела, вот к этим софистам, — как будто этому нельзя научить; заботясь о деньгах и не отдавая их таким учителям, вы плохо поступаете и как частные лица, и как граждане».

Вот что ответили бы мы людям. К вам же, Гиппий и Продик, 358
я обращаюсь теперь вместе с Протагором (пусть это обсуждение будет у нас общим): как, по-вашему, прав я или заблуждаюсь?

Все нашли, что сказанное совершенно верно.

— Значит, вы соглашаетесь, — спросил я, — что приятное есть благо, а тягостное — зло? Различение наименований, которое делает Продик, я прошу тут оставить в стороне. Назовешь ли ты это «приятным», «милым» или «желанным» — ты ведь любишь, до- b
брейший мой Продик, давать всевозможные названия и откуда только их ни берешь, — отвечай мне именно в этом смысле на мой вопрос.

Продик со смехом согласился, а также все остальные.

— Так что же, друзья мои, дальше? Все действия, направленные на то, чтобы жить беспечально и приятно, разве не прекрасны? А осуществление прекрасного разве не благо и польза?

Все согласились.

c — Раз приятное есть благо, то никто — если он знает или предполагает, что нечто иное, и притом выполнимое, лучше, чем то, что он совершает, — не станет делать того же, что раньше, коль скоро возможно нечто лучшее. Быть ниже самого себя — это не что иное, как невежество, а быть выше самого себя — не что иное, как мудрость.

Все согласились с этим.

— Так как же? Значит, вы считаете невежеством иметь ложное мнение и обманываться, когда дело идет об очень важных предметах?

И с этим все согласились.

— А разве не так обстоит дело, — сказал я, — что никто не d стремится добровольно к злу или к тому, что он считает злом? По-видимому, не в природе человека по собственной воле идти вместо блага на то, что считаешь злом; когда же люди вынуждены выбирать из двух зол, никто, очевидно, не выберет большего, если есть возможность выбрать меньшее.

Со всем этим мы все согласились.

— Далее, — сказал я, — ведь есть нечто такое, что вы называете боязнью и страхом? Разве не то же самое, что и я? (Это к тебе откосится, Продик.) Я имею в виду некое ожидание зла, как бы вы его ни называли: страхом или боязнью.

Протагор и Гиппий согласились, что это и боязнь, и страх, e Продик же отвечал, что это боязнь, но не страх.

— Это, Продик, неважно, — сказал я, — а вот что важно: если верно сказанное раньше, то захочет ли кто-нибудь из людей пойти на то, чего он боится, когда он волен выбрать то, что не страшно? Или это невозможно на основании того, в чем мы согласились? Ведь нами признано, что человек считает злом то, чего он боится, а того, что считается злом, никто и не делает, и не принимает добровольно.

359 И с этим все согласились.

— Раз все это, — сказал я, — положено у нас в основу, Продик и Гиппий, то пусть Протагор защищает перед нами правильность своих прежних ответов — но не самых первых: тогда ведь он утверждал, что из пяти частей добродетели ни одна не подобна другой, но каждая имеет свое собственное значение. Я сейчас говорю не об этом, а о том, что он высказал позже, когда стал утверждать, что четыре из них довольно близки друг другу, а одна — b именно мужество — очень сильно отличается от других, в чем я будто бы могу убедиться посредством следующего доказательст-

ва: «Ты встретишь, Сократ, людей, чрезвычайно нечестивых, несправедливых, необузданных и невежественных, однако же очень мужественных, из чего ты убедишься, что мужество очень сильно отличается от других частей добродетели».

Я и тогда очень удивился этому ответу, а еще больше после того, как мы с вами все разобрали. Вот я его и спросил: считает ли он мужественных смелыми? А он ответил: «Да, и отважными». c
Помнишь, Протагор, такой свой ответ?

Протагор подтвердил.

Так скажи нам, на что отваживаются мужественные: на то же, на что и робкие?

— Нет.

— Значит, на другое?

— Да.

— Не идут ли робкие на то, что безопасно, а мужественные — на то, что страшно?

Люди говорят, что так, Сократ.

— Ты прав, — сказал я, — но не об этом я спрашиваю. Как d
по-твоему, на что с отвагою идут мужественные: на то ли страшное, что они считают страшным, или на то, что таковым не считают?

— Но первое невозможно, как было доказано только что в твоих рассуждениях.

— И в этом ты прав. Так что, если это правильно было доказано, никто не идет на то, что считает страшным, ведь мы нашли, что быть ниже самого себя — это невежество.

Протагор согласился.

— С другой стороны, когда люди осмеливаются на что-нибудь, то идут все — и робкие, и мужественные, и, таким образом, e
и робкие, и мужественные идут на одно и то же.

— Но все-таки, Сократ, совершенно противоположно то, на что идут робкие, и то, на что идут мужественные. Вот хоть на войну — одни желают идти, а другие не желают.

— Идти на войну — это прекрасно или безобразно?

— Прекрасно.

— А ведь если прекрасно, то и хорошо, по прежнему нашему условию: мы ведь согласились, что все прекрасные действия хороши.

— Ты прав, таково и мое всегдашнее мнение.

— И правильно. Но кто же из них, как ты утверждаешь, не хо- 360
чет идти на войну, хотя это прекрасно и хорошо?

— Робкие.

— А ведь если это прекрасно и хорошо, то оно и приятно?

— С этим мы были согласны.

— Так, значит, люди робкие сознательно не хотят идти на то, что прекраснее, лучше и приятнее?

— Но если бы мы и с этим согласились, мы нарушили бы все то, в чем мы раньше были согласны.

— А что же мужественный человек? Не идет ли он на то, что прекраснее, лучше и приятнее?

— Необходимо это признать.

b — Значит, вообще говоря, мужественные проявляют не дурной страх, когда боятся, и не дурную отвагу, когда отваживаются?

— Это правда.

— Если же то и другое не безобразно [постыдно], значит, прекрасно?

— Да.

— А если прекрасно, то и хорошо?

— Да.

— А робкие, и смельчаки, и неистовые, напротив, проявляют дурной страх, когда боятся, и дурную отвагу, когда отваживаются?

Протагор согласился.

— И отваживаются они на постыдное и плохое только по незнанию и невежеству?

— Так оно и есть.

c — Ну а то, почему робкие бывают робки, называешь ты робостью или мужеством?

— Робостью, конечно.

— А не выяснили ли мы, что робких делает робкими невéдение того, чтó страшно?

— Вполне выяснили.

— Значит, из-за этого невéдения они и робки?

Протагор согласился.

— А ведь, по твоему признанию, то, в силу чего они робки, есть робость?

Протагор подтвердил.

— Так именно невéдение того, чтó страшно и чтó не страшно, есть робость?

Протагор кивнул.

d — Но ведь мужество противоположно робости.

— Да.

— А понимание того, чтó страшно, а чтó не страшно, противоположно невéдению всего этого?

Здесь Протагор опять кивнул.

Стало быть, невéдение этого — робость?

Тут Протагор кивнул весьма неохотно.

— Значит, понимание того, чтó страшно и чтó не страшно, и есть мужество[69] в противоположность невéдению этого?

Тут Протагор уже не захотел кивать в знак согласия и замолчал. Я же сказал:

— Что же, Протагор, ты и не подтверждаешь, и не отрицаешь того, что я говорю?

— Ты заканчивай сам, — сказал Протагор.

— Я спрошу у тебя только еще об одном, — сказал я. — Кажется ли тебе по-прежнему, что бывают люди хотя и очень невежественные, но в то же время в высшей степени мужественные? e

— Кажется мне, Сократ, — сказал Протагор, — что ты упорно настаиваешь на том, чтобы я отвечал; так и быть, сделаю тебе приятное и скажу, что на основании прежде признанного мне это кажется невозможным.

— Да ведь я спрашиваю обо всем этом, — сказал я, — только ради того, чтобы рассмотреть, как обстоит дело с добродетелью и что это такое — добродетель. Я знаю, если это будет раскрыто, 361
тогда всего лучше выяснится и то, о чем каждый из нас держал столь длинную речь: я — когда утверждал, что добродетели нельзя научиться, ты же — когда утверждал, что можно. И мне кажется, что недавний вывод наших рассуждений, словно живой человек, обвиняет и высмеивает нас, и, если бы он владел речью, он бы сказал:

Сократ и Протагор приходят к выводам, противоречащим их исходным посылкам

«Чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты, утверждавший прежде, что добродетели нельзя научиться, теперь вопреки себе усердствуешь, пытаясь доказать, что всё есть знание: и спра- b
ведливость, и рассудительность, и мужество. Но таким путем легче всего обнаружится, что добродетели можно научиться. Ведь если бы добродетель была не знанием, а чем-нибудь иным, как пытался утверждать Протагор, тогда она, ясно, не поддавалась бы изучению; теперь же, если обнаружится, что вся она — знание (на чем ты так настаиваешь, Сократ), странным было бы, если бы ей нельзя было обучиться. С другой стороны, Протагор, тогда полагавший, что ей можно обучиться, теперь, видимо, настаивает на противополож- c
ном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием, а следовательно, менее всего поддается изучению».

Меня же, Протагор, когда я вижу, как все тут перевернуто вверх дном, охватывает сильное желание все это выяснить, и хотелось бы мне, после того как мы это разберем, разобраться и в том,

что такое добродетель, и снова рассмотреть, можно ей научить или
d нет. Только бы не сбивал нас то и дело и не вводил в заблуждение при этом тот самый Эпиметей, который обошел нас, по твоим словам, уже при распределении даров. Мне в этом мифе больше понравился Прометей, чем Эпиметей. И всеми этими вопросами я занимаюсь, пользуясь помощью Прометея,[70] и всю свою жизнь стараюсь не быть опрометчивым; так что, если тебе будет угодно, я, как и говорил об этом в самом начале, с величайшим удовольствием разберу это вместе с тобою.

Протагор ответил так:

— Я одобряю, Сократ, и твое рвение, и ход твоих рассужде-
e ний. Да и я, думается мне, не такой уж дурной человек, а зависти у меня меньше, чем у кого бы то ни было. Я многим говорил о тебе, что из тех, с кем я встречаюсь, я всего более восхищаюсь тобой, особенно между твоими сверстниками. Я даже утверждаю, что не удивился бы, если бы и ты стал одним из людей, прославленных мудростью. О наших вопросах мы поговорим в другой раз, когда тебе будет угодно, а теперь пора обратиться к иным делам.

362 — Так и поступим, раз ты этого мнения, — сказал я. — Ведь и мне давно пора идти, куда я собирался. Я оставался здесь только в угоду красавцу Каллию.[71]

Сказав и выслушав это, мы разошлись.

ГОРГИЙ

Калликл, Сократ, Херефонт, Горгий, Пол

Калликл. На войну и на битву, как уверяют, долгие сборы, Сократ! 447

Сократ. А что, разве мы, так сказать, опоздали к празднику?

Калликл. Да еще к какому изысканному празднику! Только что Горгий так блеснул перед нами своим искусством!

Сократ. Всему виною, Калликл, наш Херефонт: из-за него мы замешкались на рынке.

Херефонт. Не беда, Сократ, я же все и поправлю.[1] Ведь Горгий b мне приятель, и он покажет нам свое искусство, если угодно, сейчас же, а хочешь — в другой раз.

Калликл. Как, Херефонт? Сократ желает послушать Горгия?

Херефонт. Для того-то мы и здесь.

Калликл. Если так, то приходите, когда надумаете, ко мне домой: Горгий остановился у меня, и вы его услышите.

Сократ. Отлично, Калликл. Но не согласится ли он побеседовать с нами? Я хотел бы расспросить этого человека, в чем суть его c искусства и чему именно обещает он научить. А остальное — образцы искусства — пусть покажет в другой раз, как ты и предлагаешь.

Калликл. Нет ничего лучше, как спросить его самого, Сократ. То, о чем ты говоришь, было одним из условий его выступления: он предлагал всем собравшимся задавать ему вопросы, какие кто пожелает, и обещал ответить на все подряд.

Сократ. Прекрасно! Херефонт, спроси его!

Херефонт. Что спросить?

Сократ. Кто он такой. d

Херефонт. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Ну вот если бы он оказался мастеровым, который шьет обувь, то, наверно, ответил бы тебе, что он сапожник. Разве ты не понимаешь, о чем я говорю?

Херефонт. Понимаю и сейчас спрошу. Скажи мне, Горгий, правильно говорит Калликл, что ты обещаешь ответить на любой вопрос?

448 *Горгий.* Правильно, Херефонт. Как раз это я только что и обещал, и я утверждаю, что ни разу за много лет никто не задал мне вопроса, который бы меня озадачил.

Херефонт. Тогда, конечно, ты легко ответишь мне, Горгий.

Горгий. Можешь испытать меня, Херефонт.

Пол. Клянусь Зевсом, Херефонт, испытывай, пожалуйста, меня! Горгий, мне кажется, сильно утомился: ведь он сейчас держал такую длинную речь.

Херефонт. Что ты, Пол? Ты думаешь ответить лучше Горгия?

b *Пол.* Какая тебе разница? Лишь бы ты остался доволен.

Херефонт. И правда, никакой. Ну если желаешь, отвечай ты.

Пол. Спрашивай.

Херефонт. Да, так вот мой вопрос. Допустим, Горгий был бы сведущ в том же искусстве, что его брат Геродик,[2] как бы нам тогда следовало его называть? Так же, как брата, верно?

Пол. Совершенно верно.

Херефонт. Значит, если бы мы сказали, что он врач, мы бы не ошиблись?

Пол. Нет.

Херефонт. А если бы он был опытен в искусстве Аристофонта, сына Аглаофонта, или его брата,[3] как бы мы тогда его называли?

c *Пол.* Ясное дело — живописцем.

Херефонт. Так в каком же искусстве сведущ Горгий и как нам его называть, чтобы не ошибиться?

Пол. Милый мой Херефонт, люди владеют многими искусствами, искусно открытыми в опыте. Ты опытен — и дни твои направляет искусство, неопытен — и они катятся по прихоти случая.[4] Меж всеми этими искусствами разные люди избирают разное в разных целях, но лучшие избирают лучшее. К лучшим принадлежит и наш Горгий, который причастен самому прекрасному из искусств.

d *Сократ.* Я вижу, Горгий, что Пол прекрасно подготовлен к словесным стычкам. Но сло́ва, которое дал Херефонту, он не держит.

Горгий. В чем же именно, Сократ?

Сократ. Мне кажется, он вовсе не ответил на вопрос.

Горгий. Тогда спрашивай его ты, если хочешь.

Сократ. Не хочу, я надеюсь, ты согласишься отвечать сам. Мне было бы гораздо приятнее спрашивать тебя, потому что, как ни мало говорил Пол, а уже ясно, что он больше искушен в так называемой риторике, чем в уменье вести беседу.

e *Пол.* С чего ты это взял, Сократ?

Сократ. А с того Пол, что Херефонт спрашивал тебя, в каком искусстве сведущ Горгий, ты же принялся восхвалять это искусство, как будто кто-то его поносит, но что́ это за искусство, так и не ответил.

Пол. Разве я не сказал, что оно самое прекрасное из всех?

Сократ. Да, сказал, но никто не спрашивал, каково искусство Горгия, спрашивали, что́ за искусство и как нужно Горгия называть. На все прежнее, что предлагал тебе Херефонт, ты отвечал хо- 449
рошо и кратко, вот так и теперь объясни, что́ это за искусство и каким именем мы должны называть Горгия. А еще лучше, Горгий, скажи нам сам, в каком искусстве ты сведущ и как, стало быть, нам тебя называть.

Определение софистической риторики, как оно давалось самими софистами

Горгий. В ораторском искусстве, Сократ.

Сократ. Значит, называть тебя надо «оратором»?

Горгий. И хорошим, Сократ, если желаешь называть меня тем именем, каким, как говорится у Гомера, «я хвалюсь».[5]

Сократ. Да, да, желаю.

Горгий. Тогда зови.

Сократ. А скажем ли мы, что ты и другого способен сделать оратором?

Горгий. Это я и предлагаю — и не только здесь, но и повсюду. b

Сократ. Не согласился ли бы ты, Горгий, продолжать беседу так же, как мы ведем ее теперь, чередуя вопросы с ответами, а эти долгие речи, какие начал было Пол, оставить до другого раза? Только будь верен своему обещанию и, пожалуйста, отвечай кратко. c

Горгий. Бывает, Сократ, когда пространные ответы неизбежны. Тем не менее я постараюсь быть как можно более кратким, потому что этим я также горжусь: никому не превзойти меня в краткости выражений.

Сократ. Это-то нам и нужно, Горгий! Покажи мне свою немногословность, а многословие покажешь в другой раз.

Горгий. Хорошо, и ты призна́ешь, что никогда не слыхал никого, кто был бы скупее на слова.

Сократ. Стало быть, начнем. Ты говоришь, что ты и сам сведущ в красноречии, и берешься другого сделать оратором. Но d
в чем же, собственно, состоит это искусство? Вот ткачество, например, состоит в изготовлении холстов. Так я говорю?

Горгий. Да.

Сократ. А музыка — в сочинении напевов?

Горгий. Да.

Сократ. Клянусь Герой, Горгий, я восхищен твоими ответами: ты отвечаешь как нельзя короче!

Горгий. Да, Сократ, я полагаю, это выходит у меня совсем недурно.

Сократ. Ты прав. Теперь, пожалуйста, ответь мне так же точно насчет красноречия: это опытность в чем?

e *Горгий.* В речах.

Сократ. В каких именно, Горгий? Не в тех ли, что указывают больным образ жизни, которого надо держаться, чтобы выздороветь?

Горгий. Нет.

Сократ. Значит, красноречие заключено не во всяких речах?

Горгий. Конечно, нет.

Сократ. Но оно дает уменье говорить.

Горгий. Да.

Сократ. И значит, размышлять о том, о чем говоришь?

Горгий. Как же иначе!

450 *Сократ.* А искусство врачевания, которое мы сейчас только упоминали, не выучивает ли оно размышлять и говорить о больных?

Горгий. Несомненно.

Сократ. Значит, по всей вероятности, врачевание — это тоже опытность в речах.

Горгий. Да.

Сократ. В речах о болезнях?

Горгий. Бесспорно.

Сократ. Но ведь и гимнастика занимается речами — о хорошем или же дурном состоянии тела, не правда ли?

Горгий. Истинная правда.

Сократ. И остальные искусства, Горгий, совершенно так же:
b каждое из них занято речами о вещах, составляющих предмет этого искусства.

Горгий. Кажется, так.

Сократ. Почему же тогда ты не зовешь «красноречиями» остальные искусства, которые тоже заняты речами, раз ты обозначаешь словом «красноречие» искусство, занятое речами?

Горгий. Потому, Сократ, что в остальных искусствах почти вся опытность относится к ручному труду и другой подобной деятельности, а в красноречии ничего похожего на ручной труд нет, но вся
c его деятельность и вся сущность заключены в речах. Вот почему я и утверждаю, что красноречие — это искусство, состоящее в речах, и утверждаю правильно, на мой взгляд.

Сократ. Ты думаешь, теперь я понял, что́ ты разумеешь под словом «красноречие»? Впрочем, сейчас разгляжу яснее. Отвечай мне: мы признаём, что существуют искусства, верно?

Горгий. Верно.

Сократ. Все искусства, по-моему, можно разделить так: одни главное место отводят работе и в речах нуждаются мало, а иные из них и вовсе не нуждаются — они могут исполнять свое дело даже в полном молчании, как, например, живопись, ваяние и многие другие. Ты, наверно, об этих искусствах говоришь, что красноре- d
чие не имеет к ним никакого отношения? Или же нет?

Горгий. Ты прекрасно меня понимаешь, Сократ.

Сократ. А другие искусства достигают всего с помощью слова, в деле же, можно сказать, нисколько не нуждаются либо очень мало, как, например, арифметика, искусство счета, геометрия, даже игра в шашки[6] и многие иные, среди которых одни пользуются словом и делом почти в равной мере, в некоторых же — и этих больше — слово перевешивает и вся решительно их сила и вся суть обнаруживаются в слове. К ним, наверно, ты и относишь e
красноречие.

Горгий. Ты прав.

Сократ. Но я думаю, ни одно из перечисленных мною искусств ты не станешь звать красноречием, хоть и сам сказал, что всякое искусство, сила которого обнаруживается в слове, есть красноречие, и, стало быть, если бы кто пожелал придраться к твоим словам, то мог бы и возразить: «Значит, арифметику, Горгий, ты объявляешь красноречием?» Но я думаю, ты не объявишь красноречием ни арифметику, ни геометрию.

Горгий. И верно думаешь, Сократ. Так оно и есть. 451

Сократ. Тогда, пожалуйста, если уж ты начал мне отвечать, говори до конца. Раз красноречие оказывается одним из тех искусств, которые преимущественно пользуются словом, и раз оказывается, что существуют и другие искусства подобного рода, попробуй определить: на что должна быть направлена скрывающаяся в речах сила, чтобы искусство было красноречием? Если бы кто спросил меня о любом из искусств, которые мы сейчас называли, b
например: «Сократ, что такое искусство арифметики?» — я бы ответил вслед за тобою, что это одно из искусств, обнаруживающих свою силу в слове. А если бы дальше спросили: «На что направлена эта сила?» — я бы сказал, что на познание четных и нечетных чисел, какова бы ни была их величина. Если спросили бы: «А искусством счета ты что называешь?» — я бы сказал, что и оно из тех искусств, которые всего достигают словом. И если бы еще спроси-

c ли: «На что же оно направлено?» — я ответил бы наподобие тех, кто предлагает новые законы в Народном собрании, что во всем прочем[7] искусство счета одинаково с арифметикой: ведь оно обращено на то же самое, на четные и нечетные числа, отличается же лишь тем, что и в четном, и в нечетном старается установить величину саму по себе и в ее отношении к другим величинам. И если бы кто стал спрашивать про астрономию, а я бы сказал, что и она всего достигает словом, а меня бы спросили: «Но речи астрономии на что направлены, Сократ?» — я ответил бы, что на движение звезд, Солнца, Луны и на то, в каком отношении друг к другу находятся их скорости.

Горгий. Это был бы верный ответ, Сократ.

d *Сократ.* Ну, теперь твой черед, Горгий. Значит, красноречие принадлежит к тем искусствам, которые все совершают и всего достигают словом. Не так ли?

Горгий. Так.

Сократ. А на что оно направлено? Что это за предмет, на который направлены речи, принадлежащие этому искусству?

Горгий. Это самое великое, Сократ, и самое прекрасное из всех человеческих дел.

Сократ. Ах, Горгий, ты снова отвечаешь уклончиво и недоста-
e точно ясно. Тебе, наверно, приходилось слышать на пирушках, как поют круговую застольную песню,[8] перечисляя так: всего лучше здоровье, потом — красота, потом, по слову поэта, сочинившего песню, «честно нажитое богатство».

Горгий. Да, приходилось. Но к чему ты клонишь?

452 *Сократ.* А к тому, что против тебя тотчас же выступят создатели благ, которых прославил сочинитель песни, а именно врач, учитель гимнастики и делец, и первым станет говорить врач. «Сократ, — скажет он, — Горгий обманывает тебя: не его искусство направлено на величайшее для людей благо, а мое». И если бы я тогда спросил его: «А сам-то ты кто? Почему ведешь такие речи?» — он бы, верно, ответил: «Я врач». — «Как же тебя понимать? Так, что плод твоего искусства есть величайшее благо?» «А как же иначе, Сократ, — возразил бы он, верно, — ведь это —
b здоровье! Есть ли у людей благо дороже здоровья?» После врача заговорит учитель гимнастики: «Я бы тоже удивился, Сократ, если бы Горгий доказал тебе, что своим искусством он творит большее благо, чем я — своим». И его я спросил бы: «Кто ты таков, мой любезный, и какое твое занятие?» «Я учитель гимнастики, — сказал бы он, — а мое занятие — делать людей красивыми и сильными телом». После учителя в разговор вступил бы делец, полный, как мне

кажется, пренебрежения ко всем подряд: «Смотри, Сократ, най- c
дешь ли ты у Горгия или еще у кого угодно благо большее, чем бо-
гатство». И я бы ему сказал: «Выходит, что ты создатель богатст-
ва?» — «Да». — «А твое звание?» — «Я делец». «Так что же, —
скажем мы, — ты думаешь, что величайшее для людей благо — это
богатство?» «Ну, разумеется!» — скажет он. «Но вот Горгий
утверждает, что его искусство по сравнению с твоим — источник
большего блага», — возразили бы мы. Тут он, конечно, в ответ: d
«А что это за благо? Пусть Горгий объяснит». Так считай, Горгий,
что тебя спрашивают не только они, но и я, и объясни, что ты име-
ешь в виду, говоря о величайшем для людей благе и называя себя
его создателем.

Горгий. То, что поистине составляет величайшее благо и дает
людям как свободу, так равно и власть над другими людьми, каж-
дому в своем городе.

Сократ. Что же это, наконец?

Горгий. Способность убеждать словом и судей в суде, и совет- e
ников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином
собрании граждан. Владея такою силой, ты и врача будешь дер-
жать в рабстве, и учителя гимнастики, а что до нашего дельца, ока-
жется, что он не для себя наживает деньги, а для другого — для
тебя, владеющего словом и уменьем убеждать толпу.

Сократ. Вот сейчас ты, Горгий, по-моему, ближе всего пока- 453
зал, что́ ты понимаешь под красноречием, какого рода это искусст-
во; если я не ошибаюсь, ты утверждаешь, что оно — мастер убеж-
дения: в этом вся его суть и вся забота. Или ты можешь сказать, что
красноречие способно на что-то большее, чем вселять убеждение
в души слушателей?

Горгий. Нет, нет, Сократ, напротив, по-моему, ты определил
вполне достаточно: как раз в этом его суть.

Сократ. Тогда слушай, Горгий. Я убежден — не скрою от b
тебя, — что если есть на свете люди, которые ведут беседы, желая
понять до конца, о чем идет речь, то я один из их числа. Полагаю,
и ты тоже.

Горгий. Что ж из того, Сократ?

Сократ. Сейчас объясню. Ты говоришь об убеждении, кото-
рое создается красноречием, но что это за убеждение и каких
вещей оно касается — не скрою от тебя, — мне недостаточно ясно.
Правда, мне кажется, я догадываюсь, о чем ты говоришь и что име-
ешь в виду, и все же я спрошу тебя, как ты понимаешь это убежде-
ние, порождаемое красноречием, и к чему оно применимо. Чего c
ради, однако, спрашивать тебя, а не высказаться самому, раз уж

я и так догадываюсь? Не ради тебя, но ради нашего рассуждения: пусть оно идет так, чтобы его предмет сделался для нас как можно более ясным. Впрочем, смотри, не сочтешь ли ты неуместными мои расспросы. Если бы, например, я спросил у тебя, чтó за живописец Зевксид,[9] а ты бы ответил, что он пишет картины, разве не к месту спросил бы я дальше, какие он пишет картины и где?

Горгий. Очень даже к месту.

d *Сократ.* Потому, конечно, что существуют другие живописцы, которые пишут много других картин?

Горгий. Да.

Сократ. Но если бы, кроме Зевксида, никто другой не писал, твой ответ был бы правильный?

Горгий. Как же иначе!

Сократ. Теперь скажи мне и насчет красноречия. Кажется ли тебе, что убеждение создается одним красноречием или же и другими искусствами тоже? Я объясню свой вопрос. Если кто учит чему-нибудь, убеждает он в том, чему учит, или нет?

Горгий. Разумеется, Сократ, убеждает лучше всякого другого!

e *Сократ.* Тогда вернемся к тем искусствам, о которых мы недавно говорили. Искусство арифметики не учит ли нас свойствам числа? И человек, сведущий в этом искусстве, — так же точно?

Горгий. Непременно.

Сократ. А значит, и убеждает?

Горгий. Да.

Сократ. Стало быть, мастером убеждения оказывается и это искусство тоже?

Горгий. По-видимому.

Сократ. Значит, если нас спросят: «Какого убеждения и на что
454 оно направлено?» — мы, вероятно, ответим: «Поучающего, что такое четные и нечетные числа и каковы их свойства». И остальные искусства, о которых говорилось раньше, все до одного, мы назовем мастерами убеждения и покажем, чтó это за убеждение и на что направлено. Ты согласен?

Горгий. Да.

Сократ. Стало быть, красноречие не единственный мастер убеждения.

Горгий. Да, верно.

Сократ. Но если оно не одно производит такое действие, а другие искусства тоже, мы могли бы теперь точно так же, как раньше насчет живописца, задать своему собеседнику справедливый вопрос: красноречие — это искусство убеждения, но какого убежде-

ния и на что оно направлено? Или же такой вопрос кажется тебе неуместным? b

Горгий. Нет, отчего же.

Сократ. Тогда отвечай, Горгий, раз и ты того же мнения.

Горгий. Я говорю о таком убеждении, Сократ, которое действует в судах и других сборищах (как я только сейчас сказал), а его предмет — справедливое и несправедливое.[10]

Сократ. Я, конечно, догадывался, Горгий, что именно о таком убеждении ты говоришь и что именно так оно направлено. Но я хотел предупредить тебя, чтобы ты не удивлялся, когда немного спустя я снова спрошу тебя о том, что, казалось бы, совершенно ясно,
а я все-таки спрошу: ведь, повторяю еще раз, я задаю вопросы ради c
последовательного развития нашей беседы, не к твоей невыгоде, а из опасения, как бы у нас не вошло в привычку перебивать друг друга и забегать вперед. Я хочу, чтобы ты довел свое рассуждение до конца, как сам найдешь нужным, по собственному замыслу.

Горгий. По-моему, прекрасное намерение, Сократ.

Сократ. Тогда давай рассмотрим еще вот что. Знакомо ли тебе слово «узнать»?

Горгий. Знакомо.

Сократ. Ну что ж, а «поверить»?

Горгий. Конечно. d

Сократ. Кажется ли тебе, что это одно и то же — «узнать» и «поверить», «знание» и «вера»[11] — или же что они как-то отличны?

Горгий. Я думаю, Сократ, что отличны.

Сократ. Правильно думаешь, и вот тебе доказательство. Если бы тебя спросили: «Бывает ли, Горгий, вера истинной и ложной?» — ты бы, я полагаю, ответил, что бывает.

Горгий. Да.

Сократ. Ну а знание? Может оно быть истинным и ложным?

Горгий. Никоим образом!

Сократ. Стало быть, ясно, что это не одно и то же. e

Горгий. Ты прав.

Сократ. А между тем убеждением обладают и узнавшие, и поверившие.

Горгий. Правильно.

Сократ. Может быть, тогда установим два вида убеждения: одно — сообщающее веру без знания, другое — дающее знание?

Горгий. Прекрасно.

Сократ. Какое же убеждение создается красноречием в судах и других сборищах о делах справедливых и несправедливых? То, из которого возникает вера без знания или из которого знание?

Горгий. Ясно, Сократ, что из которого вера.

455 *Сократ.* Значит, красноречие — это мастер убеждения, внуша-
ющего веру в справедливое и несправедливое, а не поучающего,
чтó справедливо, а чтó нет.

Горгий. Так оно и есть.

Сократ. Значит, оратор в судах и других сборищах не поучает, чтó справедливо, а чтó нет, но лишь внушает веру, и только. Ну конечно, ведь толпа не могла бы постигнуть столь важные вещи за такое малое время.

Горгий. Да, конечно.

b *Сократ.* Давай же поглядим внимательно, что мы, собственно,
понимаем под красноречием: ведь я и сам еще не могу толком ра-
зобраться в своих мыслях. Когда граждане соберутся, чтобы вы-
брать врача, или корабельного мастера, или еще какого-нибудь ма-
стера, станет ли тогда оратор подавать советы? Разумеется, не ста-
нет, потому что в каждом таком случае надо выбирать самого
сведущего в деле человека. И так же точно, когда нужно соорудить
стены, или пристани, или корабельные верфи, требуется совет не
ораторов, а строителей. А когда совещаются, кого выбрать в стра-
c теги — для встречи ли с неприятелем в открытом бою, для захвата
ли крепости, — опять советы подают не ораторы, а люди, сведу-
щие в военном искусстве. Что ты на это скажешь, Горгий? Раз ты
и себя объявляешь оратором, и других берешься выучить красно-
речию, кого же еще, как не тебя, расспрашивать о свойствах твоего
искусства? И прими в расчет, что я хлопочу теперь и о твоей лич-
ной выгоде. Может, кто-нибудь из тех, кто здесь собрался, хочет
поступить к тебе в ученики — нескольких я уже замечаю, а пожа-
d луй, и довольно многих, — но, может быть, они не решаются обра-
титься к тебе с вопросом. Так считай, что вместе со мною тебя
спрашивают и они: «Какую пользу, Горгий, мы извлечем из твоих
уроков? Насчет чего сможем мы подавать советы государству?
Только ли насчет справедливого и несправедливого или же и на-
счет того, о чем сейчас говорил Сократ?» Постарайся им ответить.

Горгий. Да, я постараюсь, Сократ, открыть тебе доподлинно
всю силу красноречия. Тем более что ты сам навел меня на пра-
e вильный путь. Ты, бесспорно, знаешь, что и эти верфи, о которых
была речь, и афинские стены, и пристани сооружены по совету
Фемистокла и отчасти Перикла,[12] а совсем не знатоков строитель-
ного дела.

Сократ. Верно, Горгий, про Фемистокла ходят такие рассказы, а Перикла я слышал и сам, когда он советовал нам сложить внутренние стены.

Горгий. И когда случаются выборы, — одни из тех, о которых ты сейчас только говорил, Сократ, — ты, конечно, видишь, что советы подают ораторы и в спорах побеждают их мнения. 456

Сократ. Это меня и изумляет, Горгий, и потому я снова спрашиваю: чтó за сила в красноречии? Какая-то божественно великая сила чудится мне, когда я о нем размышляю.

Горгий. Если бы ты знал все до конца, Сократ! Ведь оно собрало и держит в своих руках, можно сказать, силы всех [искусств]! b
Сейчас я приведу тебе очень убедительное доказательство.

Мне часто случалось вместе с братом и другими врачами посещать больных, которые либо не хотели пить лекарство, либо никак не давались врачу делать разрез или прижигание, и вот врач оказывался бессилен их убедить, а я убеждал, и не иным каким искусством, а одним только красноречием. Далее, я утверждаю, что если бы в какой угодно город прибыли оратор и врач и если бы в Народном собрании или в любом ином собрании зашел спор, кого из двоих выбрать врачом, то на врача никто бы и смотреть не стал, а выбрали бы c
того, кто владеет словом, — стоило бы ему только пожелать. И в состязании с любым другим знатоком своего дела оратор тоже одержал бы верх, потому что успешнее, чем любой другой, убедил бы собравшихся выбрать его и потому что не существует предмета, о котором оратор не сказал бы перед толпою убедительнее, чем любой из знатоков своего дела. Вот какова сила моего искусства.

Но к красноречию, Сократ, надо относиться так же, как ко всякому прочему средству состязания. Ведь и другие средства состяза- d
ния не обязательно обращать против всех людей подряд по той лишь причине, что ты выучился кулачному бою, борьбе,[13] обращению с оружием, став сильнее и друзей, и врагов, — не обязательно по этой причине бить друзей, увечить их и убивать. Так же точно, если кто будет долго ходить в палестру[14] и закалится телом и станет опытным кулачным бойцом, а потом поколотит отца и мать или e
кого еще из родичей или друзей, не нужно, клянусь Зевсом, по этой причине преследовать ненавистью и отправлять в изгнание учителей гимнастики и всех тех, кто учит владеть оружием. Ведь они передали свое уменье ученикам, чтобы те пользовались им по справедливости — против врагов и преступников, для защиты, а не для 457
нападения; те же пользуются своей силою и своим искусством неправильно — употребляют их во зло. Стало быть, учителей нельзя называть негодяями, а искусство винить и называть негодным по этой причине; негодяи, по-моему, те, кто им злоупотребляет.

То же рассуждение применимо и к красноречию. Оратор способен выступать против любого противника и по любому поводу

так, что убедит толпу скорее всякого другого; короче говоря, он
b достигнет всего, чего ни пожелает. Но вовсе не следует по этой причине отнимать славу ни у врача (хотя оратор и мог бы это сделать), ни у остальных знатоков своего дела. Нет, и красноречием надлежит пользоваться по справедливости, так же как искусством состязания. Если же кто-нибудь, став оратором, затем злоупотребит своим искусством и своей силой, то не учителя надо преследо-
c вать ненавистью и изгонять из города: ведь он передал свое уменье другому для справедливого пользования, а тот употребил его с обратным умыслом. Стало быть, и ненависти, и изгнания, и казни по справедливости заслуживает злоумышленник, а не его учитель.

Сократ. Я полагаю, Горгий, ты, как и я, достаточно опытен в беседах, и вот что тебе случалось, конечно, замечать. Если двое начнут что-нибудь обсуждать, то нечасто бывает, чтобы, высказав свое суждение и усвоив чужое, они пришли к согласному опреде-
d лению и на том завершили разговор, но обычно они разойдутся во взглядах и один скажет другому, что тот выражается неверно или неясно, и вот уже оба разгневаны и каждый убежден, будто другой в своих речах руководится лишь недоброжелательством и упорством, а о предмете исследования не думает вовсе. Иные в конце концов расстаются самым отвратительным образом, осыпав друг друга бранью и обменявшись такими оскорблениями, что даже присутствующим становится досадно, но только на себя самих: зачем вызвались слушать подобных людей?

e К чему, однако ж, эти слова? Видишь ли, мне кажется, ты теперь говоришь о красноречии не вполне сообразно и созвучно тому, как говорил сначала. И вот я боюсь тебя опровергать — боюсь, как бы ты не решил, что я стараюсь просто-напросто переспо-
458 рить тебя, а не выяснить существо дела. Если ты принадлежишь к той же породе людей, что и я, тогда я охотно продолжу свои расспросы, если же нет, я бы предпочел на этом закончить.

Что же это за люди, к которым я принадлежу? Они охотно выслушивают опровержения, если что-нибудь скажут неверно, и охотно опровергают другого, если тот что скажет неверно, и притом второе доставляет им не больше удовольствия, чем первое. В самом деле, первое я считаю бóльшим благом, настолько же бóльшим, на-
b сколько лучше самому избавиться от величайшего зла, чем избавить другого. Но по-моему, нет для человека зла опаснее, чем ложное мнение[15] о том, что стало предметом нынешней нашей беседы.

Ну вот, если и ты причисляешь себя к таким людям, продолжим наш разговор. Если же тебе кажется, что его лучше прекратить, давай прекратим и оставим все как есть.

Горгий. Нет, Сократ, ведь я и сам именно такой, как ты сейчас изобразил. Но, пожалуй, надо и о присутствующих подумать. Я долго выступал перед ними еще до того, как пришли вы, и теперь, пожалуй, мы затянем дело надолго, если продолжим наш c
разговор. Так что надо нам и о них позаботиться — как бы кого не задержать, если у них есть еще дела.

Херефонт. Разве вы сами, Горгий и Сократ, не слышите громких похвал этих людей, которые хотят узнать, что вы скажете дальше? Мне по крайней мере было бы очень досадно, если бы случилась надобность настолько важная, чтобы оторвать меня от такой беседы и таких собеседников ради неотложного дела!

Калликл. Да, Херефонт, клянусь богами, я тоже был свиде- d
телем достаточно многих бесед, но едва ли хоть раз испытывал столько удовольствия, сколько теперь. По мне, говорите хоть весь день — сделайте одолжение!

Сократ. Ну что ж, Калликл, с моей стороны препятствий нет, если только Горгий согласен.

Горгий. Для меня теперь было бы позором не согласиться, Сократ, после того как я сам вызвался отвечать на любые вопросы, e
какие кто ни задаст. Раз присутствующие не возражают, продолжай разговор и спрашивай что хочешь.

Сократ. Тогда выслушай, Горгий, что в твоих утверждениях меня изумляет. Возможно, впрочем, что говоришь ты верно, да я неверно понимаю. Ты утверждаешь, что способен сделать оратором всякого, кто пожелает у тебя учиться?

Горгий. Да.

Сократ. Но, конечно, так, что в любом деле он приобретет доверие толпы не наставлением, а убеждением?

Горгий. Совершенно верно. 459

Сократ. Ты утверждал только сейчас, что и в делах, касающихся здоровья, оратор приобретет больше доверия, чем врач.

Горгий. Да, у толпы.

Сократ. Но «у толпы» — это, конечно, значит у невежд? Потому что у знатоков едва ли он найдет больше доверия, нежели врач.

Горгий. Ты прав.

Сократ. Если он встретит большее доверие, чем врач, это значит — большее, чем знаток своего дела?

Горгий. Разумеется.

Сократ. Не будучи при этом врачом, так?

Горгий. Да.

Сократ. А не врач, понятно, не знает того, что знает врач. b

Горгий. Очевидно.

Сократ. Стало быть, невежда найдет среди невежд больше до-
верия, чем знаток: ведь оратор найдет больше доверия, чем врач.
Так выходит или как-нибудь по-иному?

Горгий. Выходит так — в этом случае.

Сократ. Но и в остальных случаях перед любым иным искус-
ством оратор и ораторское искусство пользуются таким же преи-
муществом. Знать существо дела красноречию нет никакой нуж-
c ды, надо только отыскать какое-то средство убеждения, чтобы ка-
заться невеждам бо́льшим знатоком, чем истинные знатоки.

Горгий. Не правда ли, Сократ, какое замечательное удобство:
из всех искусств изучаешь одно только это и, однако ж, нисколько
не уступаешь мастерам любого дела!

Сократ. Уступает ли оратор прочим мастерам, ничему иному
не учась, или же не уступает, мы рассмотрим вскоре, если того по-
d требует наше рассуждение. А сперва давай посмотрим: что́, в спра-
ведливом и несправедливом, безобразном и прекрасном, добром
и злом оратор так же несведущ, как в здоровье и в предметах ос-
тальных искусств, то есть существа дела не знает — что такое доб-
ро и что зло, прекрасное или безобразное, справедливое или не-
справедливое, — но и тут владеет средством убеждения и потому,
сам невежда, кажется другим невеждам бо́льшим знатоком, чем
e настоящий знаток? Или это знать ему необходимо, и кто намерен
учиться красноречию, должен приходить к тебе, уже заранее обла-
дая знаниями? А нет, так ты, учитель красноречия, ничему из этих
вещей новичка, конечно, не выучишь — твое дело ведь другое! —
но устроишь так, что, ничего такого не зная, толпе он будет казать-
ся знающим, будет казаться добрым, не заключая в себе добра?
Или же ты вообще не сможешь выучить его красноречию, если он
заранее не будет знать истины обо всем этом? Или все обстоит
460 как-то по-иному, Горгий? Ради Зевса, открой же нам, наконец, как
ты только что обещал, что́ за сила у красноречия!

Горгий. Я так полагаю, Сократ, что если он всего этого не зна-
ет, то выучится от меня и этому.

Сократ. Прекрасно! Задержимся на этом. Если ты готовишь
кого-либо в ораторы, ему необходимо узнать, что такое справедли-
вое и несправедливое либо заранее, либо впоследствии, выучив
с твоих слов.

Горгий. Конечно.

b *Сократ.* Двинемся дальше. Тот, кто изучил плотницкое искус-
ство, — плотник или нет?

Горгий. Плотник.

Сократ. А музыку — музыкант?

Горгий. Да.

Сократ. А искусство врачевания — врач? И с остальными искусствами точно так же: изучи любое из них — и станешь таким, каким тебя сделает приобретенное знание?

Горгий. Конечно.

Сократ. Значит, таким же точно образом, кто изучил, что такое справедливость, — справедлив?

Горгий. Вне всякого сомнения!

Сократ. А справедливый, видимо, поступает справедливо?

Горгий. Да.

Сократ. Значит, человеку, изучившему красноречие, необхо- c
димо быть справедливым, а справедливому — стремиться лишь к справедливым поступкам?

Горгий. По-видимому.

Сократ. Стало быть, справедливый человек никогда не захочет совершить несправедливость?

Горгий. Никогда.

Сократ. А человеку, изучившему красноречие, необходимо — на том же основании — быть справедливым?

Горгий. Да.

Сократ. Стало быть, оратор никогда не пожелает совершить несправедливость?

Горгий. Кажется, нет.

Сократ. Ты помнишь, что́ говорил немного раньше, — что не d
следует ни винить, ни карать изгнанием учителей гимнастики, если кулачный боец не по справедливости пользуется своим умением биться на кулаках? И равным образом, если оратор пользуется своим красноречием не по справедливости, следует винить и карать изгнанием не его наставника, а самого нарушителя справедливости, который дурно воспользовался своим искусством. Было это сказано или не было?

Горгий. Было.

Сократ. А теперь обнаруживается, что этот самый человек, e
изучивший красноречие, вообще не способен совершить несправедливость. Верно?

Горгий. Кажется, верно.

Сократ. В начале нашей беседы, Горгий, мы говорили, что красноречие применяется к рассуждениям о справедливом и несправедливом, а не о четных и нечетных числах. Так?

Горгий. Да.

Сократ. Слушая тебя тогда, я решил, что красноречие ни при каких условиях не может быть чем-то несправедливым, раз оно по-

стоянно ведет речи о справедливости. Когда же ты немного спустя
461 сказал, что оратор способен воспользоваться своим красноречием и вопреки справедливости, я изумился, решив, что эти утверждения звучат несогласно друг с другом, и потому-то предложил тебе: если выслушать опровержение для тебя — прибыль, как и для меня, разговор стоит продолжать, если же нет — лучше его оставить. Но, продолжая наше исследование, мы, как сам видишь, снова должны допустить, что человек, сведущий в красноречии, не способен ни пользоваться своим искусством вопреки справедливости, ни стремиться к несправедливым поступкам. Каково же ис-
b тинное положение дел... клянусь собакой, Горгий, долгая требуется беседа, чтобы выяснить это как следует.

Пол. Да что ты, Сократ! Неужели ты так и судишь о красноречии, как теперь говоришь? Горгий постеснялся не согласиться с тобою в том, что человек, искушенный в красноречии, и справедливое знает, и прекрасное, и доброе, и если приходит ученик, всего этого не знающий, так он сам его научит; отсюда в рассуждении,
c наверное, возникло какое-то противоречие, а ты и радуешься, запутав собеседника вопросами, и воображаешь, будто хоть кто-нибудь согласится, что он и сам не знает справедливости и другого научить не сможет? Но это очень невежливо — так направлять разговор!

Сократ. Милейший мой Пол! Для того-то как раз и обзаводимся мы друзьями и детьми, чтобы, когда, состарившись, начнем ошибаться, вы, молодые, были бы рядом и поправляли бы невер-
d ные наши речи и поступки. Вот и теперь, если мы с Горгием в чем-то ошиблись, ведя свои речи, ты рядом, ты нас и поправь (ведь ты справедлив!), а я, раз тебе кажется, будто кое в чем мы согласились неверно, охотно возьму назад любое свое суждение — при одном-единственном условии.

Пол. Что за условие?

Сократ. Чтобы ты унял свою страсть к многословию, которой уже предался было вначале.

Пол. Как? Мне нельзя будет говорить сколько вздумается?

e *Сократ.* Да, тебе очень не посчастливилось бы, мой дорогой, если бы, прибыв в Афины, где принята самая широкая в Греции свобода речи,[16] ты оказался бы один в целом городе лишен этого права. Но взгляни и с другой стороны: ты пустишься в долгие речи, не захочешь отвечать на вопросы — и не мне ли уже тогда
462 очень не посчастливится, раз нельзя будет уйти и не слушать тебя? Итак, если тебя сколько-нибудь занимает беседа, которая шла до сих пор, и ты хочешь, как сказал, направить ее на верный путь, то,

повторяю, поставь под сомнение, что найдешь нужным, в свою очередь спрашивай, в свою отвечай, как мы с Горгием, возражай и выслушивай возражения. Ведь ты, конечно, считаешь, что знаний у тебя не меньше, чем у Горгия, верно?

Пол. Верно.

Сократ. Стало быть, и ты предлагаешь, чтобы тебя спрашивали, кто о чем вздумает, потому что знаешь, как отвечать?

Пол. Несомненно.

Сократ. Тогда выбирай сам, чтó тебе больше нравится — b
спрашивать или отвечать.

Пол. Хорошо, так и сделаем. Ответь мне, Сократ, если Горгий, по-твоему, зашел в тупик, что скажешь о красноречии ты сам?

Критика софистической риторики

Сократ. Ты спрашиваешь, чтó это за искусство, на мой взгляд?

Пол. Да.

Сократ. Сказать тебе правду, Пол, по-моему, это вообще не искусство.

Пол. Но что же такое, по-твоему, красноречие?

Сократ. Вещь, которую ты, как тебе представляется, возвысил до искусства в своем сочинении: я недавно его прочел. c

Пол. Ну, так что же это все-таки?

Сократ. Какая-то сноровка, мне думается.

Пол. Значит, по-твоему, красноречие — это сноровка?

Сократ. Да, с твоего разрешения.

Пол. Сноровка в чем?

Сократ. В том, чтобы доставлять радость и удовольствие.

Пол. Стало быть, красноречие кажется тебе прекрасным потому, что оно способно доставлять людям удовольствие.

Сократ. Постой-ка, Пол. Разве ты уже узнал от меня, чтó именно я понимаю под красноречием, чтобы задавать новый вопрос: d
прекрасно ли оно, на мой взгляд, или не прекрасно?

Пол. А разве я не узнал, что под красноречием ты понимаешь своего рода сноровку?

Сократ. Не хочешь ли, раз уже ты так ценишь радость, доставить небольшую радость и мне?

Пол. Охотно.

Сократ. Тогда спроси меня, чтó представляет собою, на мой взгляд, поваренное искусство.

Пол. Пожалуйста: что это за искусство — поваренное?

Сократ. Оно вообще не искусство, Пол.

Пол. А что же? Ответь.

Сократ. Отвечаю: своего рода сноровка.

Пол. В чем? Отвечай.

Сократ. Отвечаю: в том, чтобы доставлять радость и удовольствие, Пол.

e *Пол.* Значит, поваренное искусство — то же, что красноречие?

Сократ. Никоим образом, но это разные части одного занятия.

Пол. Какого такого занятия?

Сократ. Я боюсь, как бы правда не прозвучала слишком грубо,
и не решаюсь говорить из-за Горгия: он может подумать, будто
я поднимаю на смех его занятие. Я не уверен, что красноречие, ко-
торым занимается Горгий, совпадает с тем, какое я имею в виду
463 (ведь до сих пор из нашей беседы его взгляд на красноречие так
и не выяснился), но то, что я называю красноречием, — это часть
дела, которое прекрасным никак не назовешь.

Горгий. Какого, Сократ? Не стесняйся меня, скажи.

Сократ. Ну что ж, Горгий, по-моему, это дело, чуждое искус-
ству, но требующее души догадливой, дерзкой и наделенной при-
b родным даром обращения с людьми. Суть этого занятия я зову
угодничеством. Оно складывается из многих частей, поваренное
искусство — одна из них. Впрочем, искусством оно только кажет-
ся; по-моему, это не искусство, но навык и сноровка. Частями того
же занятия я считаю и красноречие, и украшение тела, и софисти-
ку — всего четыре части соответственно четырем различным
предметам.

Теперь, если Пол желает спрашивать, пусть спрашивает. Ведь
c он еще не узнал, какую часть угодничества составляет, на мой
взгляд, красноречие, — на такой вопрос я еще не отвечал, но Пол
этого не заметил и спрашивает дальше, считаю ли я красноречие
прекрасным. А я не стану отвечать ему, каким считаю красноре-
чие, прекрасным или же безобразным, раньше чем не отвечу на во-
прос, чтó оно такое! Это было бы не по справедливости, Пол. Но
если ты все же хочешь узнать, какую, на мой взгляд, часть угодни-
чества составляет красноречие, спрашивай.

Пол. Вот я и спрашиваю: ответь мне, какую часть?

d *Сократ.* Поймешь ли ты мой ответ? Красноречие, по моему мне-
нию, — это призрак одной из частей государственного искусства.

Пол. И дальше что? Прекрасным ты его считаешь или безобразным?

Сократ. Безобразным. Всякое зло я зову безобразным. Приходится отвечать тебе так, как если бы ты уже сообразил, чтó я имею в виду.

Горгий. Клянусь Зевсом, Сократ, даже я не понимаю, что ты имеешь в виду!

Сократ. Ничего удивительного, Горгий: я ведь еще не объяснил свою мысль. Но Пол у нас молодой и шустрый — настоящий жеребенок![17] e

Горгий. Да оставь ты его и растолкуй лучше мне, что это значит: красноречие — призрак одной из частей государственного искусства?

Сократ. Да, я попытаюсь объяснить, чем представляется мне красноречие. А если запутаюсь — вот тебе Пол: он меня уличит. 464
Ты, вероятно, различаешь душу и тело?

Горгий. Ну, еще бы!

Сократ. Однако же и душе, и телу, по-твоему, свойственно состояние благополучия?

Горгий. Да.

Сократ. Но бывает и мнимое благополучие, а не подлинное? Я хочу сказать вот что: многим мнится, что они здоровы телом, и едва ли кто с легкостью определит, что они нездоровы, кроме врача или учителя гимнастики.

Горгий. Ты прав.

Сократ. В таком состоянии, утверждаю я, может находиться не только тело, но и душа: оно придает телу и душе видимость благополучия, которого в них на самом деле нет.

Гортий. Верно. b

Сократ. Так, а теперь, если смогу, я выскажу тебе свое мнение более отчетливо.

Раз существуют два предмета, значит, и искусства тоже два. То, которое относится к душе, я зову государственным, то, которое к телу, не могу обозначить тебе сразу же одним словом, и, хоть оно одно, это искусство попечения о теле, я различаю в нем две части: гимнастику и врачевание. В государственном искусстве первой из этих частей соответствует искусство законодателя, второй — ис- c
кусство судьи. Внутри каждой пары оба искусства связаны меж собою — врачевание с гимнастикой и законодательство с правосудием, потому что оба направлены на один и тот же предмет, но вместе с тем и отличны друг от друга.

Итак, их четыре, и все постоянно пекутся о высшем благе, одни — для тела, другие — для души, а угодничество, проведав об этом — не узнав, говорю я, а только догадавшись! — разделяет само себя на четыре части, укрывается за каждым из четырех ис- d
кусств и прикидывается тем искусством, за которым укрылось, но о высшем благе нисколько не думает, а охотится за безрассудством, приманивая его всякий раз самым желанным наслаждением, и до такой степени его одурачивает, что уже кажется преисполнен-

ным высочайших достоинств. За врачебным искусством укрылось
поварское дело и прикидывается, будто знает лучшие для тела ку-
шанья, так что если бы пришлось повару и врачу спорить, кто из
e них двоих знает толк в полезных и вредных кушаньях, а спор бы их
решали дети или столь же безрассудные взрослые, то врач умер бы
с голоду.

465 Вот что я называю угодничеством и считаю его постыдным,
Пол, — это я к тебе обращаюсь, — потому что оно устремлено
к наслаждению, а не к высшему благу. Искусством я его не при-
знаю, это всего лишь сноровка, ибо, предлагая свои советы, оно не
в силах разумно определить природу того, что само же предлагает,
а значит, не может и назвать причины своих действий. Но неразум-
ное дело я не могу называть искусством. Если у тебя есть что воз-
разить по этому поводу, я готов защищаться.

b За врачеванием, повторяю, прячется поварское угодничество,
за гимнастикой таким же точно образом — украшение тела: заня-
тие зловредное, лживое, низкое, неблагородное, оно вводит в об-
ман линиями, красками, гладкостью кожи, нарядами и заставляет
гнаться за чужой красотой, забывая о собственной, которую дает
гимнастика.

Чтобы быть покороче, я хочу воспользоваться языком геомет-
c рии, и ты, я надеюсь, сможешь за мною уследить: как украшение
тела относится к гимнастике, так софистика относится к искусству
законодателя, и как поварское дело — к врачеванию, так красноре-
чие — к правосудию. Я уже говорил, что по природе меж ними су-
ществует различие, но вместе с тем они и близки друг другу, и по-
тому софисты и ораторы топчутся в полном замешательстве во-
круг одного и того же и сами не знают толком, какой от них прок,
d и всем остальным это непонятно. Действительно, ведь если бы не
душа владычествовала над телом, а само оно над собою, и если бы
не душою различали и отделяли поварское дело от врачевания, но
тело судило бы само, пользуясь лишь меркою собственных радо-
стей, то было бы в точности по слову Анаксагора,[18] друг мой Пол
(ты ведь знаком с его учением): все вещи смешались бы воедино —
и то, что относится к врачеванию, к здоровью, к поварскому делу,
стало бы меж собою неразличимо.

Чтó я понимаю под красноречием, ты теперь слышал: это как
e бы поварская сноровка не для тела, а для души.

Вероятно, мое поведение странно: тебе я не позволил вести
пространные речи, а сам затянул речь вон как надолго. Но право
же, я заслуживаю извинения. Если бы я был краток, ты бы меня не
понял и не смог бы использовать ответ, который я тебе дал, но по-

требовал бы новых разъяснений. Ведь коли ты отвечаешь, а я не 466 могу воспользоваться твоими словами, ты вправе продолжить свое рассуждение, а если могу, то с твоего разрешения использую твои речи. Это только справедливо. Вот и теперь, если можешь воспользоваться моим ответом — воспользуйся.

Пол. Так что же ты утверждаешь? Красноречие — это, по-твоему, угодничество?

Сократ. Нет, я сказал: только часть угодничества. Но что это, Пол? В твоем возрасте — и уж такая слабая память? Что ж с тобой дальше будет?

Пол. Стало быть, по-твоему, хорошие ораторы мало что значат в своих городах, раз они всего лишь льстивые угодники?

Сократ. Ты задаешь мне вопрос или переходишь к какому-ни- b будь новому рассуждению?

Пол. Задаю вопрос.

Сократ. По-моему, они вообще ничего не значат.

Пол. Как не значат? Разве они не всесильны в своих городах?

Сократ. Нет, если силой ты называешь что-то благое для ее обладателя.

Пол. Да, называю.

Сократ. Тогда, по-моему, ораторы обладают самой ничтожной силой в своих городах.

Пол. Как так? Разве они, словно тираны, не убивают, кого захотят, не отнимают имущество, не изгоняют из города, кого сочтут c нужным?

Сократ. Клянусь собакой, Пол, я спотыкаюсь на каждом твоем слове: то ли ты сам все это говоришь, высказываешь собственное суждение, то ли меня спрашиваешь?

Пол. Нет, я спрашиваю тебя.

Сократ. Хорошо, мой друг. Но ты задаешь мне два вопроса сразу.

Пол. Почему два?

Сократ. Не сказал ли ты только что примерно так: «Разве ораторы, точно тираны, не убивают, кого захотят, не отнимают иму- d щество, не отправляют в изгнание, кого сочтут нужным?»

Пол. Да, сказал.

Сократ. Вот я и говорю тебе, что это два разных вопроса, и отвечу на оба. Я утверждаю, Пол, что и ораторы, и тираны обладают в своих городах силой самой незначительной — повторяю тебе это еще раз. Ибо делают они, можно сказать, совсем не то, что хотят, e они делают то, что сочтут наилучшим.

Пол. А разве это не то же самое, что обладать большой силой?

Сократ. Нет. Так по крайней мере утверждает Пол.

Пол. Я утверждаю? Я утверждаю как раз обратное!

Сократ. Клянусь... нет, именно это, если ты не отказываешься от своих слов, что большая сила — благо для того, кто ею обладает.

Пол. Никак не отказываюсь!

Сократ. Стало быть, благо, по-твоему, — это если кто ума не имеет, а действует так, как ему покажется наилучшим? И это ты зовешь большой силой?

Пол. Нет.

467 *Сократ.* Тогда ты, наверное, сейчас опровергнешь меня и докажешь, что ораторы — люди разумные и красноречие — искусство, а не угодничество? А если не опровергнешь, стало быть, ни ораторы, которые делают в своих городах что им вздумается, ни тираны никаким таким благом владеть не будут. Ведь ты утверждаешь, что сила — благо, а действовать без разума, как вздумается, — это и по-твоему зло. Так или нет?

Пол. Так.

Сократ. Каким же тогда образом ораторы или тираны — большая сила в своих городах, если Пол не заставил Сократа признать, что они делают все, что хотят?

b *Пол.* Нет, вы послушайте...

Сократ. Я утверждаю: они делают не то, что хотят. Теперь опровергай меня.

Пол. Не признал ли ты сейчас, что они поступают так, как считают наилучшим?

Сократ. И снова признаю.

Пол. Так не делают ли они того, что хотят?

Сократ. Нет.

Пол. Хоть и поступают так, как считают нужным?

Сократ. Да.

Пол. Ну, Сократ, ты несешь несусветный вздор!

Сократ. Не бранись, Пол, бесценнейший мой, — я хочу обра-
c титься к тебе в твоем вкусе, — а лучше, если есть у тебя, чтó спросить, покажи, в чем я заблуждаюсь, если нет, давай буду спрашивать я.

Пол. Спрашивай, чтобы мне, наконец, понять, что ты имеешь в виду.

Сократ. Как тебе кажется, действуя, люди желают того, что делают, или же того, ради чего они что-то делают? Вот, например, те, кому врачи дают лекарство, они, по-твоему, желают именно того, что делают, — пить отвратительное на вкус лекарство, или же другого — быть здоровыми, ради чего и пьют?

d *Пол.* Ясно, что быть здоровыми.

Сократ. Точно так же и мореходы или люди, занимающиеся любым иным прибыльным делом: не того они желают, что каждый из них делает, — и правда, кому охота плавать, терпеть опасности, обременять себя заботами? — а того, я думаю, ради чего пускаются в плавание: богатства. Ведь ради того, чтобы разбогатеть, пускаются они в плавание.

Пол. Конечно.

Сократ. И во всем остальном разве иначе? Если человек что-нибудь делает ради какой-то цели, ведь не того он хочет, чтó делает, а того, ради чего делает?

Пол. Да.

Сократ. Теперь скажи, есть ли среди всего существующего та- e
кая вещь, которая не была бы либо хорошею, либо дурною, либо промежуточною между благом и злом?

Пол. Это совершенно невозможно, Сократ.

Сократ. И конечно, благом ты называешь мудрость, здоровье, богатство и прочее тому подобное, а злом — все, что этому противоположно?

Пол. Да.

Сократ. А ни хорошим, ни дурным ты, стало быть, называешь
то, что в иных случаях причастно благу, в иных — злу, а в иных — 468
ни тому ни другому, как, например: «сидеть», «ходить», «бегать», «плавать» или еще: «камни», «поленья» и прочее тому подобное? Не так ли? Или ты понимаешь что-либо иное под тем, что ни хорошо, ни дурно?

Пол. Нет, это самое.

Сократ. И все промежуточное, что бы ни делалось, делается ради благого или же благое — ради промежуточного?

Пол. Разумеется, промежуточное ради благого.

Сократ. Стало быть, мы ищем благо и в ходьбе, когда ходим, b
полагая, что так для нас лучше, и, наоборот, в стоянии на месте, когда стоим, — все ради того же, ради блага? Или не так?

Пол. Так.

Сократ. Значит, и убиваем, если случается кого убить, и отправляем в изгнание, и отнимаем имущество, полагая, что для нас лучше сделать это, чем не сделать?

Пол. Разумеется.

Сократ. Итак, все это люди делают ради блага?

Пол. Берусь это утверждать.

Сократ. А мы с тобою согласились вот на чем: если мы что де-
лаем ради какой-то цели, мы желаем не того, что делаем, а того, c
ради чего делаем.

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Стало быть, ни уничтожать, ни изгонять из города, ни отнимать имущество мы не желаем просто так, ни с того ни с сего; лишь если это полезно, мы этого желаем, если же вредно — не желаем. Ведь мы желаем хорошего, как ты сам утверждаешь, того же, что ни хорошо, ни плохо, не желаем и плохого тоже не желаем. Не так ли? Правильно я говорю, Пол, или неправильно, как тебе кажется? Что же ты не отвечаешь?

Пол. Правильно.

d *Сократ.* Значит, на этом мы с тобою согласились. Теперь, если кто убивает другого, или изгоняет из города, или лишает имущества, — будь он тиран или оратор, все равно, — полагая, что так для него лучше, а на самом деле оказывается, что хуже, этот человек, конечно, делает то, что считает нужным? Или же нет?

Пол. Да.

Сократ. Но делает ли он то, чего желает, если все оказывается к худшему? Что же ты не отвечаешь?

Пол. Нет, мне кажется, он не делает того, что желает.

Сократ. Возможно ли тогда, чтобы такой человек владел боль-
e шою силою в городе, если, по твоему же признанию, большая
сила — это некое благо?

Пол. Невозможно.

Сократ. Выходит, я был прав, когда говорил, что бывают в городе люди, которые поступают, как считают нужным, но большой силой не владеют и делают совсем не то, чего хотят.

Пол. Послушать тебя, Сократ, так ты ни за что бы не принял свободы делать в городе, что тебе вздумается, скорее наоборот, и не стал бы завидовать человеку, который убивает, кого сочтет нужным, или лишает имущества, или сажает в тюрьму!

Сократ. По справедливости он действует или несправедливо?

469 *Пол.* Да как бы ни действовал, разве не достоин он зависти в любом случае?

Сократ. Не кощунствуй, Пол!

Пол. То есть как?

Сократ. А так, что не до́лжно завидовать ни тем, кто не достоин зависти, ни тем, кто несчастен, но надо жалеть их.

Пол. Что же, по-твоему, это относится и к людям, о которых я говорю?

Сократ. А как же иначе!

Пол. Значит, тот, кто убивает, кого сочтет нужным, и убивает по справедливости, кажется тебе жалким несчастливцем?!

Сократ. Нет, но и зависти он не вызывает.

Пол. Разве ты не назвал его только что несчастным?

Сократ. Того, кто убивает не по справедливости, друг, не толь- b
ко несчастным, но вдобавок и жалким, а того, кто справедливо, — недостойным зависти.

Пол. Кто убит несправедливо — вот кто поистине и жалок, и несчастен!

Сократ. Но в меньшей мере, Пол, чем его убийца, и менее того, кто умирает, неся справедливую кару.

Пол. Это почему же, Сократ?

Сократ. Потому что худшее на свете зло — это творить несправедливость.

Пол. В самом деле худшее? А терпеть несправедливость — не хуже?

Сократ. Ни в коем случае!

Пол. Значит, чем чинить несправедливость, ты хотел бы, скорее, ее терпеть?

Сократ. Я не хотел бы ни того ни другого. Но если бы оказа- c
лось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить.

Пол. Значит, если бы тебе предложили власть тирана, ты бы ее не принял?

Сократ. Нет, если под этой властью ты понимаешь то же, что я.

Пол. Но я сейчас только говорил, что́ именно я понимаю: свободу делать в городе, что сочтешь нужным — убивать, отправлять в изгнание, — одним словом, поступать, как тебе вздумается.

Сократ. Давай, мой милый, я приведу пример, а ты возразишь.
Представь себе, что я бы спрятал под мышкой кинжал, явился на d
рыночную площадь в час, когда она полна народа, и сказал бы тебе так: «Пол, у меня только что появилась неслыханная власть и сила. Если я сочту нужным, чтобы кто-то из этих вот людей, которых ты видишь перед собой, немедленно умер, тот, кого я выберу, умрет. И если я сочту нужным, чтобы кто-то из них разбил себе голову,
разобьет немедленно, или чтобы ему порвали плащ — порвут. Вот e
как велика моя сила в нашем городе». Ты бы не поверил, а я показал бы тебе свой кинжал, и тогда ты, пожалуй, заметил бы мне: «Сократ, так-то и любой всесилен: ведь подобным же образом может сгореть дотла и дом, какой ты ни выберешь, и афинские верфи, и триеры, и все торговые суда, государственные и частные». Но тогда делать то, что вздумается, вовсе не означает быть всемогущим. Что ты на это скажешь?

Пол. Если так взглянуть, то конечно.

Сократ. А тебе ясно, за что ты порицаешь такую силу? 470

Пол. Еще бы!

Сократ. За что же? Говори.

Пол. Кто так поступает, непременно понесет наказание.

Сократ. А нести наказание — это зло?

Пол. Разумеется!

Сократ. Смотри же еще раз, чудной ты человек, что у тебя получилось: если кто, действуя так, как считает нужным, действует себе на пользу, это — благо, и в этом, по-видимому, боль-
b шая сила, в противном же случае это — зло, и сила ничтожна. А теперь разберем такой вопрос: не признали ли мы, что иногда лучше делать то, о чем мы недавно говорили, — убивать людей, отправлять их в изгнание, лишать имущества, а иногда — лучше не делать?

Пол. Конечно.

Сократ. Мне кажется, мы оба это признали — и ты, и я.

Пол. Да.

Сократ. В каких же случаях, по-твоему, лучше делать такие вещи? Определи точно.

Пол. Нет, Сократ, на этот вопрос ответь сам.

c *Сократ.* Ну если ты предпочитаешь послушать меня, то, по-моему, лучше, если это делается по справедливости, если же вопреки справедливости — это плохо.

Пол. Как трудно возразить тебе, Сократ! Да тут и ребенок изобличит тебя в ошибке!

Сократ. Я буду очень благодарен этому ребенку и тебе точно так же, если ты изобличишь меня и тем избавишь от вздорных мыслей. В одолжениях и услугах друзьям будь неутомим. Прошу тебя, возражай.

d *Пол.* Чтобы тебя опровергнуть, Сократ, нет никакой нужды обращаться к временам, давно минувшим. Событий вчерашнего и позавчерашнего дня вполне достаточно, чтобы обнаружить твое заблуждение и показать, как часто люди, творящие несправедливость, наслаждаются счастьем.

Сократ. Какие же это события?

Пол. Тебе, конечно, известен Архелай, сын Пердикки,[19] властитель Македонии?

Сократ. Если и неизвестен, то я о нем слышал.

Пол. Так он, по-твоему, счастливый или несчастный?

Сократ. Не знаю, Пол, ведь я никогда с ним не встречался.

e *Пол.* Что же, если б вы встретились, так ты бы узнал, а без этого, издали, тебе никак невдомек, что он счастлив?

Сократ. Нет, клянусь Зевсом.

Пол. Ясное дело, Сократ, ты и про Великого царя[20] скажешь, что не знаешь, счастлив он или нет!

Сократ. И скажу правду. Ведь я не знаю ни как он воспитан и образован, ни насколько он справедлив.

Пол. Что же, все счастие только в этом?

Сократ. По моему мнению, да, Пол. Людей достойных и честных — и мужчин, и женщин — я зову счастливыми, несправедливых и дурных — несчастными.

Пол. Значит, этот самый Архелай, по твоему разумению, не- 471
счастен?

Сократ. Да, мой друг, если он несправедлив.

Пол. Какое уж тут «справедлив»! Он не имел ни малейших
прав на власть, коей ныне владеет, потому что родился от рабыни
Алкета, брата Пердикки, и, рассуждая по справедливости, сам был
Алкетовым рабом, а если бы пожелал соблюдать справедливость,
то и поныне оставался бы в рабстве у Алкета и был бы счастлив —
по твоему разумению. Но вместо того он дошел до последних пре-
делов несчастья, ибо учинил чудовищные несправедливости. На- b
чал он с того, что пригласил к себе господина своего и дядю, по-
обещав вернуть ему власть, которой того лишил Пердикка, и, на-
поив гостей допьяна — и самого Алкета, и сына его Александра,
своего двоюродного брата и почти ровесника, — взвалил обоих на
телегу, вывез среди ночи в поле и зарезал, а трупы исчезли бес-
следно. Совершив такую несправедливость, он даже не заметил,
что стал несчастнейшим из людей, и никакого раскаяния не с ис-
пытывал, а немного спустя не пожелал стать счастливым, потому c
что не воспитал в согласии со справедливостью своего брата,
мальчика лет семи, законного сына Пердикки, и не передал ему
власть, которая тому принадлежала по справедливости, но утопил
ребенка в колодце, матери же его, Клеопатре, объявил, что тот го-
нялся за гусем, упал в воду и захлебнулся. И вот теперь самый за-
клятый враг справедливости в Македонии, он, разумеется, и самый
несчастный из македонян, а вовсе не самый счастливый, и, вероят-
но, в Афинах найдутся люди, и ты между ними первый, Сократ, ко- d
торые предпочтут поменяться местами с кем угодно из македонян,
только не с Архелаем!

Сократ. Еще в начале нашего разговора, Пол, я похвалил тебя за хорошую, на мой взгляд, выучку в красноречии, но заметил, что искусство вести беседу ты оставил без должного внимания. Вот и теперь: это, стало быть, довод, которым меня мог бы изобличить и ребенок, и ты полагаешь, будто с его помощью надежно опроверг мое утверждение, что несправедливый не бывает счастлив?

С чего бы это, добрейший мой? Наоборот, ни в одном слове я с тобой не согласен!

e *Пол.* Просто не хочешь согласиться, а думаешь так же, как я.

Сократ. Милый мой, ты пытаешься опровергать меня поораторски, по образцу тех, кто держит речи в судах. Ведь и там одна сторона считает, что одолела другую, если в подтверждение своих слов представила многих, и вдобавок почтенных, свидетелей, а противник — одного какого-нибудь или же вовсе никого. Но для выяснения истины такое опровержение не дает ровно
472 ничего, бывает даже, что невинный становится жертвою лжесвидетельства многих и как будто бы не последних людей.[21] Так и в нашем случае — чуть ли не все афиняне и чужеземцы поддержат тебя, если ты пожелаешь выставить против меня свидетелей, и скажут, что я не прав. В свидетели к тебе пойдет, если пожелаешь, Никий, сын Никерата, с братьями — это их треножники
b стоят один подле другого в святилище Диониса, — пойдет, если пожелаешь, Аристократ, сын Скеллия,[22] чей прославленный дар красуется в святилище Аполлона Пифийского, пойдет весь дом Перикла или иной здешний род, какой пожелаешь выбрать.

Но я хоть и в одиночестве, а с тобою не соглашусь, потому что доводы твои нисколько меня не убеждают, а просто, выставив против меня толпу лжесвидетелей, ты стараешься вытеснить меня из моих владений — из истины. Я же, пока не представлю одного-
c единственного свидетеля, подтверждающего мои слова, — тебя самого, — считаю, что не достиг в нашей беседе почти никакого успеха. Но я думаю, что и ты ничего не достигнешь, если не получишь свидетельства от меня одного; всех же прочих свидетелей можешь спокойно отпустить.

Стало быть, вот какой существует способ опровержения, который признаешь ты и многие кроме тебя; но существует и другой, который признаю я. Давай их сравним и посмотрим, чем они друг от друга отличаются. Ведь то, о чем мы спорим, отнюдь не пустяк, скорее можно сказать, что это такой предмет, знание которого прекраснее всего, а незнание — всего позорнее: по существу речь идет о том, знать или не знать, какой человек счастлив, а какой нет.

d Итак, скорее вернемся к предмету нашей беседы. Ты полагаешь, что человек несправедливый и преступный может быть счастлив, раз, по твоему мнению, Архелай счастлив, хотя и несправедлив. Так мы должны тебя понимать или как-нибудь иначе?

Пол. Именно так.

Сократ. А я не считаю такое возможным. Это первое наше разногласие. Ну хорошо, а когда придет возмездие и кара, несправедливый и тогда будет счастлив?

Пол. Конечно, нет! Тогда он будет самым несчастным на свете.

Сократ. Но если кара несправедливого не постигнет, он, e
по-твоему, будет счастлив?

Пол. Да.

Сократ. А по моему мнению, Пол, человек несправедливый и преступный несчастлив при всех обстоятельствах, но он особенно несчастлив, если уходит от возмездия и остается безнаказанным, и не так несчастлив, если понесет наказание и узнает возмездие богов и людей.

Пол. Но это нелепость, Сократ! 473

Сократ. Я постараюсь разубедить тебя, приятель, чтобы и ты разделил мое суждение; потому что ты мне друг, так я считаю. Стало быть, мы расходимся вот в чем (следи за мною внимательно): я утверждал раньше, что поступать несправедливо хуже, чем терпеть несправедливость.

Пол. Именно так.

Сократ. А ты — что хуже ее терпеть.

Пол. Да.

Сократ. И еще я говорил, что несправедливые несчастны, а ты это отверг.

Пол. Да, клянусь Зевсом!

Сократ. Таково твое суждение, Пол. b

Пол. И правильное суждение.

Сократ. Скорее всего, ты сказал также, что несправедливые счастливы, если остаются безнаказанными.

Пол. Совершенно верно.

Сократ. А я утверждаю, что они самые несчастные и что те, кто понесет наказание, менее несчастны. Ты и это намерен опровергать?

Пол. Ну, это опровергнуть потруднее прежнего, Сократ!

Сократ. Нет, Пол, не труднее, а невозможно: истину вообще нельзя опровергнуть.

Пол. Что ты говоришь?! Если человек замыслил несправедливость, например стать тираном, а его схватят и, схвативши, растя- c
нут на дыбе, оскопят, выжгут глаза, истерзают всевозможными, самыми разнообразными и самыми мучительными пытками да еще заставят смотреть, как пытают его детей и жену, а в конце концов распнут или сожгут на медленном огне[23] — в этом случае он будет счастливее, чем если бы ему удалось спастись и сделаться

тираном и править городом до конца своих дней, поступая как вздумается, возбуждая зависть и слывя счастливцем и меж сограж-
d данами, и среди чужеземцев? Это ли, по-твоему, невозможно опровергнуть?

Сократ. Раньше ты взывал к свидетелям, почтеннейший Пол, а теперь запугиваешь меня, но опять-таки не опровергаешь. Впрочем, напомни мне, пожалуйста, одну подробность. «Если несправедливо замыслит стать тираном» — так ты выразился?

Пол. Так.

Сократ. Тогда счастливее ни тот ни другой из них не будет — ни тот, кто захватит тираническую власть вопреки справедливости, ни тот, кто понесет наказание: из двух несчастных ни один не
e может называться «более счастливым». Но более несчастным будет тот, кто спасется и станет тираном. Что это, Пол? Ты смеешься? Это, видно, еще один способ опровержения: если тебе что скажут, в ответ насмехаться, а не возражать?

Пол. Не кажется ли тебе, Сократ, что ты уже полностью опровергнут, раз говоришь такое, чего ни один человек не скажет? Спроси любого из тех, кто здесь.

Сократ. Пол, я к государственным людям не принадлежу, и, когда в прошлом году мне выпал жребий заседать в Совете
474 и наша фила[24] председательствовала, а мне досталось собирать голоса, я вызвал общий смех, потому что не знал, как это делается. Вот и теперь не заставляй меня собирать мнения присутствующих, но, если возражений посильнее прежних у тебя нет, тогда, как я уже сказал, уступи, соблюдая очередь, место мне и познакомься с возражением, которое мне кажется важным. Ведь я, о чем бы ни говорил, могу выставить лишь одного свидетеля — собеседника, с которым веду разговор, а свидетельства большинства в расчет не
b принимаю и о мнении могу справиться лишь у одного, со многими же не стану беседовать. Гляди теперь, готов ли ты в свою очередь подвергнуться испытанию, отвечая на мои вопросы.

По моему суждению, и я, и ты, и остальные люди — все мы считаем, что хуже творить несправедливость, чем ее терпеть,[25] и оставаться безнаказанным, чем нести наказание.

Пол. А по-моему, ни я и никто из людей этого не считает. Ты-то сам разве предпочел бы терпеть несправедливость, а не причинять ее другому?

Сократ. Да и ты тоже, и все остальные.

Пол. Ничего подобного: ни я, ни ты и вообще никто!

c *Сократ.* Не хочешь ли ответить на вопрос?

Пол. Очень хочу! Любопытно, что ты теперь станешь говорить.

Сократ. Сейчас узнаешь, только для этого отвечай так, как если бы мы всё начали сначала. Как тебе кажется, Пол, что хуже — причинять несправедливость или терпеть?

Пол. По-моему, терпеть.

Сократ. А постыднее что? Причинять несправедливость или терпеть? Отвечай.

Пол. Причинять несправедливость.

Сократ. Но значит, и хуже, если постыднее?

Пол. Никоим образом!

Сократ. Понимаю. По-видимому, прекрасное[26] для тебя — d
не то же, что доброе, и дурное — не то же, что безобразное и постыдное.

Пол. Нет, конечно!

Сократ. Тогда такой вопрос: все прекрасное, будь то тела, цвета, очертания, звуки, нравы, ты называешь в каждом отдельном случае прекрасным, ни на что не оглядываясь? Начнем, к примеру, с прекрасных тел; ты ведь зовешь их прекрасными либо сообразно пользе, смотря по тому, на что каждое из них пригодно, либо сообразно некоему удовольствию, если тело доставляет радость, когда на него смотрят? Есть у тебя, что к этому прибавить насчет красоты тела?

Пол. Нет.

Сократ. Но и все прочее также — и формы, и цвета ты называ- e
ешь прекрасными в согласии либо с пользою, либо с удовольствием, либо с тем и другим вместе?

Пол. Верно.

Сократ. И звуки, и все, что относится к музыке, — тоже так?

Пол. Да.

Сократ. А в законах и нравах прекрасное обнаруживается иным каким-либо образом или тем же самым — через полезное, либо приятное, либо то и другое вместе?

Пол. Тем же самым, мне кажется. 475

Сократ. И с красотою наук обстоит не иначе?

Пол. Нет, именно так! Вот теперь ты даешь прекрасное определение, Сократ, определяя прекрасное через удовольствие и добро.

Сократ. Значит, безобразное определим через противоположное — через страдание и зло?

Пол. Обязательно!

Сократ. Стало быть, если из двух прекрасных вещей одна более прекрасна, она прекраснее оттого, что превосходит вторую либо тем, либо другим, либо тем и другим вместе — удовольствием, пользой или удовольствием и пользой одновременно?

Пол. Конечно.

Сократ. А если из двух безобразных вещей одна более безоб-
b разна, она окажется безобразнее потому, что превосходит другую страданием либо злом? Или это не обязательно?

Пол. Обязательно.

Сократ. Давай-ка теперь вспомним, что говорилось недавно о несправедливости, которую терпишь или причиняешь сам. Не говорил ли ты, что терпеть несправедливость хуже, а причинять — постыднее?

Пол. Говорил.

Сократ. Стало быть, если причинять несправедливость безобразнее, чем ее терпеть, то первое либо мучительнее и тогда безобразнее оттого, что превосходит второе страданием, либо оно превосходит его злом, либо тем и другим. Это тоже обязательно или нет?

Пол. А как же иначе!

c *Сократ.* Разберем сперва, действительно ли первое превосходит второе страданием и больше ли страдают те, кто чинит несправедливость, чем те, кто ее переносит.

Пол. Это уж ни в коем случае, Сократ!

Сократ. Страданием, стало быть, первое не превосходит второе?

Пол. Нет, конечно.

Сократ. Значит, если не страданием, то и не злом и страданием вместе.

Пол. Кажется, так.

Сократ. Остается, значит, третье.

Пол. Да.

Сократ. То есть зло.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. Но если причинять несправедливость — большее зло, чем переносить, значит, первое хуже второго.

Пол. Очевидно, да.

d *Сократ.* Не согласился ли ты недавно с общим мнением, что творить несправедливость постыднее, чем испытывать ее на себе?

Пол. Согласился.

Сократ. А теперь выяснилось, что это и хуже.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. А большее зло и большее безобразие ты предпочел бы меньшему? Отвечай смело, Пол, не бойся — ты ничем себе не повредишь. Спокойно доверься разуму, словно врачу, и отвечай на мой вопрос «да» или «нет».

Пол. Нет, не предпочел бы, Сократ. e

Сократ. А другой какой-нибудь человек?

Пол. Думаю, что нет, по крайней мере после такого рассуждения.

Сократ. Стало быть, я верно говорил, что ни я, ни ты и вообще никто из людей не предпочел бы чинить несправедливость тому, чтобы ее терпеть, ибо чинить ее — хуже.

Пол. Видимо, так.

Сократ. Теперь ты убедился, Пол, сравнив два способа опровержения, что они нисколько друг с другом не схожи: с тобою соглашаются все, кроме меня, а мне достаточно, чтобы ты один со 476
мной согласился и подал голос в мою пользу, тебя одного я зову в свидетели, остальные же мне вовсе не нужны.

Но об этом достаточно. Обратимся теперь ко второму нашему разногласию: самое ли большое зло для преступившего справедливость, если он понесет наказание (так считаешь ты), или еще большее зло — остаться безнаказанным (так я считаю). Давай начнем вот каким образом. Понести наказание и принять справедливую кару за преступление — одно и то же, как по-твоему?

Пол. По-моему, да.

Сократ. Будешь ли ты тогда отрицать, что справедливое все- b
гда прекрасно, поскольку оно справедливо? Подумай как следует, прежде чем отвечать.

Пол. Нет, Сократ, мне представляется, так оно и есть.

Сократ. Теперь разбери вот что. Если кто совершает какое-нибудь действие, обязательно ли должен существовать предмет, который на себе это действие испытывает?

Пол. Мне кажется, да.

Сократ. Испытывать же он будет то, что делает действующий, и такое именно действие, какое тот совершает? Я приведу тебе пример. Если кто наносит удары, они обязательно на что-нибудь падают?

Пол. Обязательно.

Сократ. И если он наносит удары сильно или часто, так же точно воспринимает их и предмет, по которому ударяют?

Пол. Да. c

Сократ. Стало быть, то, что испытывает предмет, на который падают удары, полностью соответствует действиям того, кто их наносит?

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Значит, и если кто делает прижигание, обязательно существует тело, которое прижигают?

Пол. Как же иначе!

Сократ. И если прижигание сильное или болезненное, тело так и прижигается — сильно или болезненно?

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Значит, и если кто делает разрез — то же самое? Должно ведь существовать тело, которое режут.

Пол. Да.

Сократ. И если разрез длинный, или глубокий, или болезнен-
d ный, тело получает такой именно разрез, какой наносит режущий?

Пол. Видимо, так.

Сократ. Теперь смотри, согласен ли ты с тем, о чем я сейчас говорил, в целом: всегда, какое действие совершается, такое же в точности и испытывается?

Пол. Согласен.

Сократ. Раз в этом мы с тобой согласились, скажи: нести кару — значит что-то испытывать или же действовать?

Пол. Непременно испытывать, Сократ.

Сократ. Но испытывать под чьим-то воздействием?

Пол. А как же иначе? Под воздействием того, кто карает.

e *Сократ.* А кто карает по заслугам, карает справедливо?

Пол. Да.

Сократ. Справедливость он творит или несправедливость?

Пол. Справедливость.

Сократ. Значит, тот, кого карают, страдает по справедливости, неся свое наказание?

Пол. Видимо, так.

Сократ. Но мы, кажется, согласились с тобою, что все справедливое прекрасно?

Пол. Да, конечно.

Сократ. Стало быть, один из них совершает прекрасное действие, а другой испытывает на себе — тот, кого наказывают.

Пол. Да.

477 *Сократ.* А раз действие это прекрасное — значит, оно и благое? Ведь прекрасное либо приятно, либо полезно.

Пол. Непременно.

Сократ. Стало быть, наказание — благо для того, кто его несет.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. И оно ему на пользу?

Пол. Да.

Сократ. Но одинаково ли мы понимаем эту пользу? Я имею в виду, что человек становится лучше душою, если его наказывают по справедливости.

Пол. Естественно!

Сократ. Значит, неся наказание, он избавляется от испорченности, омрачающей души?

Пол. Да.

Сократ. Так не от величайшего ли из зол он избавляется? Рассуди сам. В делах имущественных усматриваешь ли ты для чело- b
века какое-нибудь иное зло, кроме бедности?

Пол. Нет, одну только бедность.

Сократ. А в том, что касается тела? Ты, вероятно, назовешь злом слабость, болезнь, безобразие и прочее тому подобное?

Пол. Разумеется.

Сократ. А ты допускаешь, что и в душе может быть испорченность?

Пол. Конечно, допускаю!

Сократ. И зовешь ее несправедливостью, невежеством, трусостью[27] и прочими подобными именами?

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Стало быть, для трех этих вещей — имущества, тела c
и души — ты признал три вида испорченности: бедность, болезнь и несправедливость?

Пол. Да.

Сократ. Какая же из них самая постыдная? Верно, несправедливость и вообще испорченность души?

Пол. Так оно и есть.

Сократ. А раз самая постыдная, то и самая плохая?

Пол. Как это, Сократ? Не понимаю.

Сократ. А вот как. Самое постыдное всегда причиняет либо самое большое страдание, либо самый большой вред, либо, наконец, то и другое сразу, потому-то оно и есть самое безобразное, как мы с тобой уже согласились раньше.

Пол. Совершенно верно.

Сократ. А не согласились ли мы сейчас только, что безобразнее всего несправедливость и вообще испорченность души?

Пол. Согласились.

Сократ. Стало быть, она мучительнее всего, и тогда потому са- d
мая безобразная, что именно этим превосходит прочие виды испорченности, либо она превосходит их вредом, или тем и другим вместе?

Пол. Непременно.

Сократ. А быть несправедливым, невоздержным, трусливым, невежественным больнее, чем страдать от бедности или недуга?

Пол. Мне кажется, нет, Сократ. По крайней мере из нашего рассуждения это не следует.

e *Сократ.* Однако, если среди всех испорченностей самая безобразная — это испорченность души, она безмерно, чудовищно превосходит остальные вредом и злом: ведь не болью же — боль ты исключил.

Пол. Видимо, так.

Сократ. Но то, что приносит самый большой вред, должно быть самым большим на свете злом.

Пол. Да.

Сократ. Стало быть, несправедливость, невоздержность и вообще всякая испорченность души — величайшее на свете зло?

Пол. Видимо, так.

Сократ. Теперь скажи, какое искусство избавляет от бедности? Не искусство ли наживы?

Пол. Да.

Сократ. А от болезни? Не врачебное ли искусство?

478 *Пол.* Непременно.

Сократ. Какое же — от испорченности и несправедливости? Если вопрос тебя затрудняет, поставим его так: куда и к кому приводим мы больных телом?

Пол. К врачам, Сократ.

Сократ. А несправедливых и невоздержных — куда?

Пол. Ты хочешь сказать: к судьям?

Сократ. Не для того ли, чтобы они понесли справедливое наказание?

Пол. Да, для этого.

Сократ. А те, кто их карает, не обращаются ли к правосудию, если карают по заслугам?

Пол. А как же иначе!

Сократ. Значит, искусство наживы избавляет от бедности,
b врачебное искусство — от болезни, а правый суд — от невоздержности и несправедливости.

Пол. Видимо, так.

Сократ. Какая же среди этих вещей самая прекрасная?

Пол. О чем ты говоришь?

Сократ. Об искусстве наживы, о врачевании и правосудии.

Пол. Правосудие намного выше всего остального, Сократ.

Сократ. Значит, опять-таки если оно всего прекраснее, то либо доставляет наибольшее удовольствие, либо наибольшую пользу, либо то и другое вместе?

Пол. Да.

Сократ. А лечиться — приятно, лечение приносит удовольствие?

Пол. Мне кажется, нет.

Сократ. Но уж во всяком случае оно полезно. Как по-твоему?

Пол. Да.

Сократ. Ведь оно избавляет от большого зла — чтобы вернуть c
здоровье, стоит вытерпеть боль.

Пол. Еще бы!

Сократ. Но тогда ли человек счастливее всего телом, когда лечится, или когда вовсе не болеет?

Пол. Ясно, что когда не болеет.

Сократ. Да, счастье, видимо, не в том, чтобы избавиться от зла, а в том, чтобы вообще его не знать.

Пол. Это верно.

Сократ. Пойдем дальше. Если есть двое больных — телом или d
душою, все равно, — который из них несчастнее: тот, что лечится и избавляется от зла, или другой, который не лечится и все оставляет как было?

Пол. По моему мнению, тот, что не лечится.

Сократ. Не ясно ли нам, что наказание освобождает от величайшего зла — от испорченности?

Пол. Ясно.

Сократ. Возмездие вразумляет и делает более справедливым, оно владеет целебною силой против испорченности.

Пол. Да. e

Сократ. Стало быть, самый счастливый тот, у кого душа вообще не затронута злом, раз уже выяснилось, что именно в этом самое большое зло.

Пол. Бесспорно.

Сократ. Вторым же, верно, будет тот, кто избавляется от зла.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. А это такой человек, который выслушивает внушения, терпит брань и несет наказание.

Пол. Да.

Сократ. И стало быть, хуже всех живет тот, кто остается несправедливым и не избавляется от этого зла.

Пол. Видимо, так.

Сократ. А это как раз тот человек, что творит величайшие пре-
ступления и величайшую несправедливость и, однако ж, успешно 479
избегает и внушений, и возмездия, и заслуженной кары, как, по твоим словам, удается Архелаю, да и остальным тиранам тоже, и ораторам, и властителям. Так?

Пол. Похоже, что да.

Сократ. Но они, мой милейший, достигают примерно того же, чего достиг бы больной, если он одержим самыми злыми болезня-

ми, но ответа за свои телесные изъяны перед врачами не держит — не лечится, страшась, словно малый ребенок, боли, которую при-
b чиняют огонь и нож. Или ты думаешь по-другому?

Пол. Нет, я тоже так думаю.

Сократ. Он, видимо, просто не знает, что такое здоровье и крепость тела. Но если не забывать, в чем мы с тобою нынче пришли к согласию, Пол, тогда, пожалуй, и с теми, кто уклоняется от наказания, дело обстоит примерно так же: боль, причиняемую наказанием, они видят, а к пользе слепы и даже не догадываются, насколько более жалкая доля — постоянная связь с недужной душою, ис-
c порченной, несправедливой, нечестивой, чем с недужным телом, а потому и делают все, чтобы не держать ответа и не избавляться от самого страшного из зол: копят богатства, приобретают друзей, учатся говорить как можно убедительнее. И если то, в чем мы с тобою согласились, верно, Пол, ты понимаешь, что следует из нашего рассуждения? Или подытожим сказанное?

Пол. Что ж, раз ты уже все равно так решил.

Сократ. Можно ли сделать вывод, что самое страшное зло — это быть несправедливым и поступать несправедливо?

d *Пол.* По-видимому, да.

Сократ. Избавление же от этого зла, как выяснилось, состоит в том, чтобы понести наказание?

Пол. Пожалуй.

Сократ. А безнаказанность укореняет зло?

Пол. Да.

Сократ. Значит, поступать несправедливо — второе по размеру зло, а совершить несправедливость и остаться безнаказанным — из всех зол самое великое и самое первое.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. На чем же, друг мой, мы с тобою разошлись? Ты утвер-
e ждал, что Архелай счастлив, хотя и совершает величайшие несправедливости, ибо остается при этом совершенно безнаказанным, я же говорил, что, наоборот, будь то Архелай или любой другой из людей, если он совершит несправедливость, а наказания не понесет, он самый несчастный человек на свете и что во всех случаях, кто чинит несправедливость, несчастнее того, кто ее терпит, и кто остается безнаказанным — несчастнее несущего свое наказание. Так я говорил?

Пол. Да.

Сократ. И теперь уж доказано, что говорил правильно?

Пол. По-видимому.

480 *Сократ.* Вот и хорошо. Но раз это правильно, Пол, есть ли тогда большая польза от красноречия? Судя по тому, на чем мы нынче

согласились, нужно, чтобы каждый всего больше остерегался, как бы самому не совершить какую-нибудь несправедливость, зная, что это причинит ему достаточно много зла. Не так ли?

Пол. Да, так.

Сократ. А если все же совершит неправое дело — он ли сам или кто-нибудь из тех, кто ему дорог, — нужно по доброй воле идти скорее туда, где нас ждет наказание: к судье, все равно как к врачу, b
нужно спешить, чтобы болезнь несправедливости, застарев, не растлила душу окончательно и безнадежно. Можем ли мы решить по-иному, Пол, если прежние наши слова сохраняют силу? Не единственный ли это вывод, который будет звучать с ними в лад?

Пол. Так как же мы решим, Сократ?

Сократ. Стало быть, для того чтобы оправдывать собственную несправедливость или несправедливость родителей, друзей, детей, отечества, красноречие нам совершенно ни к чему, Пол. Вот разве что кто-нибудь обратится к нему с противоположными намерения- c
ми, чтобы обвинить прежде всего самого себя, а затем и любого из родичей и друзей, кто бы ни совершил несправедливость, и не скрывать проступка, а выставлять на свет — пусть провинившийся понесет наказание и выздоровеет; чтобы упорно убеждать и себя самого, и остальных не страшиться, но, крепко зажмурившись, сохранять мужество, — как в те мгновения, когда ложишься под нож или раскаленное железо врача, — и устремляться к благому и прекрасному, о боли же не думать вовсе; и если проступок твой заслуживает плетей, пусть тебя бичуют, если оков — пусть заковывают, если денеж- d
ной пени — плати, если изгнания — уходи в изгнание, если смерти — умирай, и сам будь первым своим обвинителем, и своим, и своих близких, и на это употребляй красноречие, чтобы преступления были до конца изобличены, а виновные избавились от величайшего зла — несправедливости. Так мы рассудим, Пол, или не так?

Пол. Мне, Сократ, это кажется нелепым, но с тем, что говори- e
лось раньше, у тебя, по-видимому, все согласуется.

Сократ. Стало быть, либо и от прежнего необходимо отказаться, либо и это признать?

Пол. Да, стало быть, так.

Сократ. А с другой стороны, если надо поступить наоборот — причинить кому-нибудь зло, врагу или кому-то еще, — если только не в ответ на обиду, которую сам потерпел от врага (ведь этого следует остерегаться), но если твой враг несправедливо обидел другого человека, нужно всеми средствами — и словом, и делом 481
добиваться, чтобы он остался безнаказанным и к судье не попал. А коли все-таки попадет, надо подстроить так, чтобы враг твой

благополучно избегнул наказания, и если награбил много золота, ничего бы не возвратил, а несправедливо, нечестиво растратил на себя и на своих, если же совершил преступление, заслуживающее смертной казни, то чтобы не умер, лучше всего — никогда (пусть живет вечно, оставаясь негодяем!) или во всяком случае прожил как можно дольше, ни в чем не изменившись.

b Вот для таких целей, Пол, красноречие, на мой взгляд, полезно, хотя для того, кто не собирается поступать несправедливо, польза от него, мне кажется, невелика, если, разумеется, вообще от него может быть какая-то польза; по крайней мере до сих пор наша беседа ее не обнаружила.

Калликл. Скажи мне, пожалуйста, Херефонт, это Сократ всерьез говорит или шутит?

Херефонт. На мой взгляд, Калликл, очень даже всерьез. Но лучше спросить его самого.

Калликл. Да, клянусь богами, это я и хочу сделать! Скажи мне,
c Сократ, как нам считать — всерьез ты теперь говоришь или шутишь? Ведь если ты серьезен и все это правда, разве не оказалось бы, что человеческая наша жизнь перевернута вверх дном и что мы во всем поступаем не как надо, а наоборот?

Сократ. Калликл, если б одно и то же состояние разные люди испытывали по-разному — те так, другие этак, а иной и вовсе ни
d с кем не схоже, — было бы нелегко объяснить другому собственное ощущение. Я говорю это, принявши в расчет, что мы с тобой ныне испытываем одно и то же — мы оба влюблены, и каждый — в двоих сразу: я — в Алкивиада, сына Клиния, и в философию, ты — в афинский демос и в [Демоса], сына Пирилампа.[28]

И вот я вижу, хотя ты и замечательный человек, а всякий раз, что бы ни сказали твои любимцы, какое бы мнение ни выразили,
e ты не в силах им возражать, но бросаешься из одной крайности в другую. В Собрании, если ты что предложишь, а народ афинский окажется другого мнения, ты мигом повертываешься вслед и предлагаешь, что желательно афинянам, и так же точно выходит у тебя с этим красивым юношей, сыном Пирилампа. Да, ты не можешь противиться ни замыслам, ни словам своих любимцев, и если бы кто стал дивиться твоим речам, которые ты всякий раз произносишь им в угоду, и сказал бы, что это странно, ты, вероятно, возразил бы ему — когда бы захотел открыть правду, — что если никто
482 не помешает твоим любимцам и впредь вести такие речи, какие они ведут, то и ты никогда не изменишь своей привычке.

Вот и от меня тебе приходится слышать нечто подобное, пойми это и, чем дивиться моим речам, заставь лучше умолкнуть мою

любовь — философию.[29] Да, потому что без умолку, дорогой друг,
твердит она то, что ты теперь слышишь из моих уст, и она далеко
не так ветрена, как моя другая любовь: сын Клиния сегодня гово-
рит одно, завтра — другое, а философия всегда одно и то же — то,
чему ты теперь дивишься, хотя и слушаешь с самого начала. b

А стало быть, повторяю еще раз, либо опровергни ее и докажи,
что творить несправедливость, и вдобавок безнаказанно, не вели-
чайшее на свете зло, либо, если ты оставишь это неопровергну-
тым, клянусь собакой, египетским богом, Калликл не согласится
с Калликлом и всю жизнь будет петь не в лад с самим собою.
А между тем, как мне представляется, милейший ты мой, пусть
лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть не-
стройно поет хор, который я снаряжу, пусть большинство людей c
со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить
в разногласие и в спор с одним человеком — с собою самим.

Калликл. Сократ, мне кажется, ты озорничаешь в речах, совсем
как завзятый оратор. Вот и теперь ты так разглагольствовал,
и с Полом произошло то же самое, что, как он говорил, по твоей
милости случилось с Горгием: когда ты спрашивал Горгия, что бу-
дет, если к нему придет человек, который хочет изучить красноре-
чие, но что такое справедливость, не знает, — объяснит ли ему это d
Горгий, — тот застыдился и, подчинившись людскому обычаю,
отвечал, что да, потому что люди возмутились бы, если бы кто от-
вечал иначе; а признав это, он потом оказался вынужден противо-
речить самому себе, а ты и радовался. Так что, мне кажется, Пол
был прав, когда насмехался над тобою.

А теперь он на себе испытал то же самое, и за что я порицаю
Пола, так это за то, что он согласился с тобою, будто чинить не-
справедливость постыднее, чем терпеть. Уступив в этом, он, e
в свою очередь, оказался стреножен и взнуздан и умолк, застыдив-
шись открыть то, что у него на уме. И ведь верно, Сократ, под
предлогом поисков истины ты на самом деле утомляешь нам слух
трескучими и давно избитыми словами о том, что прекрасно со-
всем не по природе, но только по установившемуся обычаю.

Критика теории естественного права как основы софистической риторики

Большею частью они противоречат друг
другу, природа и обычай,[30] и потому тот, 483
кто стыдится и не решается говорить чтó ду-
мает, неизбежно впадает в противоречие.
Ты это приметил и используешь, коварно
играя словами: если с тобою говорят, имея
в виду обычай, ты ставишь вопросы в согласии с природой, если
собеседник рассуждает в согласии с природой, ты спрашиваешь,

исходя из обычая. Так было и только что, когда вы говорили
о несправедливости, которую причиняют и терпят, и Пол толко-
вал о том, что́ более постыдно по обычаю, ты же упорно опро-
вергал его доводы, подменяя обычай природой. По природе все,
что хуже, то и постыднее, безобразнее, например терпеть неспра-
ведливость, но, по установившемуся обычаю, безобразнее пос-
b тупать несправедливо. Ежели ты доподлинно муж, то не станешь
терпеть страдание, переносить несправедливость — это дело
раба,[31] которому лучше умереть, чем жить, который терпит
несправедливости и поношения потому, что не в силах защитить
ни себя самого, ни того, кто ему дорог. Но по-моему, законы
как раз и устанавливают слабосильные,[32] а их большинство. Ради
себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая
c и похвалы, и порицания. Стараясь запугать более сильных, тех,
кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвы-
шения, они утверждают, что быть выше других постыдно и не-
справедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость —
в стремлении подняться выше прочих. Сами же они по своей ни-
чтожности охотно, я думаю, довольствовались бы долею, равною
для всех.

Вот почему обычай объявляет несправедливым и постыдным
стремление подняться над толпою, и это зовется у людей неспра-
ведливостью. Но сама природа, я думаю, провозглашает, что это
d справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше сла-
бого. Что это так, видно во всем и повсюду и у животных, и у лю-
дей — если взглянуть на города и народы в целом, — видно, что
признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и сто-
ит выше слабого. По какому праву Ксеркс двинулся походом на
e Грецию, а его отец — на скифов?[33] (Таких примеров можно приве-
сти без числа!) Подобные люди, думаю я, действуют в согласии
с самою природою права и — клянусь Зевсом! — в согласии с зако-
ном самой природы, хотя он может и не совпадать с тем законом,
какой устанавливаем мы и по какому стараемся вылепить самых
лучших и решительных среди нас. Мы берем их в детстве, словно
484 львят, и приручаем заклинаниями и ворожбою, внушая, что все
должны быть равны и что именно это прекрасно и справедливо. Но
если появится человек, достаточно одаренный природою, чтобы
разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он
втопчет в грязь наши писания и волшебство, и чародейство, и все
противные природе законы, и, воспрянув, явится перед нами вла-
b дыкою бывший наш раб — вот тогда-то и просияет справедли-
вость природы![34]

Мне кажется, что и Пиндар[35] высказывает те же мысли в песне, где говорит:

> Закон надо всеми владыка.
> Над смертными и бессмертными.

И дальше:

> Творит насилье рукою могучею,
> Прав он всегда.
> В том мне свидетель Геракл: некупленных... когда...

Как-то так у него говорится в этом стихотворении — точно я не помню, — что, дескать, Герион коров и не продавал, и не дарил, c
а Геракл все-таки их угнал, считая это природным своим правом, потому что и коровы, и прочее добро слабейшего и худшего должно принадлежать лучшему и сильнейшему.

Такова истина, Сократ, и ты в этом убедишься, если бросишь наконец философию и приступишь к делам поважнее. Да, разумеется, есть своя прелесть и у философии, если заниматься ею умеренно и в молодом возрасте; но стоит задержаться на ней дольше, чем следует, и она погибель для человека! Если даже ты очень даровит, но посвящаешь философии более зрелые свои годы, ты d
неизбежно останешься без того опыта, какой нужен, чтобы стать человеком достойным и уважаемым. Ты останешься несведущ в законах своего города, в том, как вести с людьми деловые беседы — частные ли или государственного значения, безразлично, — в радостях и желаниях, — одним словом, совершенно несведущ в человеческих нравах. И к чему бы ты тогда ни приступил, чем бы ни занялся — своим ли делом, или государственным, ты будешь смешон так же, вероятно, как будет смешон государственный муж, e
если вмешается в ваши философские рассуждения и беседы.

Тут выходит как раз по Еврипиду: горд каждый тем бывает и к тому стремится,

> «День щедро тратя свой, забыв о времени,
> В чем сам себя легко способен нревзойти».[36]

И в чем он слаб, того избегает и то бранит, а иное хвалит — из 485
добрых чувств к самому себе, полагая, что таким образом хвалит и себя.

Самое правильное, по-моему, не чуждаться ни того, ни другого. Знакомство с философией прекрасно в той мере, в какой с ней знакомятся ради образования, и нет ничего постыдного, если философией занимается юноша. Но если он продолжает свои занятия

b и возмужав, это уже смешно, Сократ, и, глядя на таких философов,
я испытываю то же чувство, что при виде взрослых людей, кото-
рые по-детски лепечут или резвятся. Когда я смотрю на ребенка,
которому еще к лицу и лепетать, и резвиться во время беседы, мне
бывает приятно, я нахожу это прелестным и подобающим детско-
му возрасту свободного человека, когда же слышу малыша, выра-
жающегося вполне внятно и правильно, по-моему, это отвратитель-
но — мне это режет слух и кажется чем-то рабским. Но когда слы-
c шишь, как лепечет взрослый, и видишь, как он по-детски резвится,
это кажется смехотворным, недостойным мужчины и заслужива-
ющим кнута.

Совершенно так же отношусь я и к приверженцам философии.
Видя увлечение ею у безусого юноши, я очень доволен, мне это
представляется уместным, я считаю это признаком благородного
образа мыслей; того же, кто совсем чужд философии, считаю чело-
веком низменным, который сам никогда не сочтет себя пригодным
d ни на что прекрасное и благородное. Но когда я вижу человека
в летах, который все еще углублен в философию и не думает с ней
расставаться, тут уже, Сократ, по-моему, требуется кнут! Как бы
ни был, повторяю я, даровит такой человек, он наверняка теряет
мужественность, держась вдали от середины города, его площадей
и собраний, где прославляются мужи, по слову поэта;[37] он прозяба-
e ет до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или
четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное,
громкое и дерзновенное слово.

Что до меня, Сократ, я отношусь к тебе вполне дружески; я бы
даже сказал, что испытываю к тебе то же чувство, какое было у Ев-
рипидова Зета — я его только что вспоминал — к Амфиону.[38]
И мне хочется сказать тебе примерно так, как Зет говорил брату:
«Сократ, ты невнимателен к тому, что требует внимания; одарен-
486 ный таким благородством души, ты ребячеством только прославил
себя, ты в судейском совете не можешь разумного мненья подать,
никогда не промолвишь ты веского слова, никогда не возвысишь-
ся дерзким замыслом над другим».[39] А между тем, друг Сократ (не
сердись на меня, я говорю это только потому, что желаю тебе до-
бра), разве ты сам не видишь, как постыдно положение, в котором,
на мой взгляд, находишься и ты, и все остальные безудержные фи-
лософы? Ведь если бы сегодня тебя схватили — тебя или кого-ни-
будь из таких же, как ты, — и бросили в тюрьму, обвиняя в пре-
b ступлении, которого ты никогда не совершал, ты же знаешь — ты
оказался бы совершенно беззащитен, голова у тебя пошла бы кру-
гом, и ты бы так и застыл с открытым ртом, не в силах ничего вы-

молвить, а потом предстал бы перед судом, лицом к лицу с обвинителем, отъявленным мерзавцем и негодяем, и умер бы, если бы тому вздумалось потребовать для тебя смертного приговора.

Но какая же в этом мудрость, Сократ, если, «приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит»,[40] делает неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности себя или другого, мешает сопротивляться врагам, которые грабят c его до нитки, и обрекает на полное бесчестье в родном городе? Такого человека, прости меня за грубость, можно совершенно безнаказанно отхлестать по щекам.

Послушайся меня, дорогой мой Сократ, «прекрати свои изобличения, обратись к благозвучию дел», обратись к тому, что принесет тебе славу здравомыслия, «оставь другим уловки эти тонкие» — не знаю, как их называть, вздором или пустословием, — поверь, «они твой дом опустошат вконец».[41] Не с тех бери пример, кто копается в мелочах, опровергая друг друга, но с тех, кто владе- d ет богатством, славою и многими иными благами.

Сократ. Будь душа у меня золотая, Калликл, обрадовался бы я или нет, как по-твоему, если б нашел один из тех камней, которыми берут пробу золота,[42] — самый лучший среди таких камней, — а потом приложил бы к нему свою душу, и если бы он подтвердил, что душа ухожена хорошо, мог бы я знать это наверное и другого пробного камня уже не искать?

Калликл. К чему ты клонишь, Сократ? e

Сократ. Сейчас объясню. Мне кажется, что такую именно счастливую находку я и сделал, встретившись с тобой.

Калликл. Как так?

Сократ. Я знаю точно, что, если только ты подтвердишь мнения, кои высказывает моя душа, значит, это уже истинная правда. 487
Я полагаю, чтобы надежно испытать душу в том, правильно она живет или нет, надо непременно обладать знанием, доброжелательством и прямотой, и ты обладаешь всеми тремя. Я часто встречаю людей, которые не могут меня испытывать по той причине, что неумны — в отличие от тебя. Другие умны, но не хотят говорить правду, потому что равнодушны ко мне — в отличие от тебя. А эти двое чужеземцев, Горгий и Пол, оба умны, оба мои друзья, но им b недостает прямоты, они стыдливы сверх меры. Разве это не ясно? Стыдливость их так велика, что сперва один, а потом другой, застыдившись, не стыдятся противоречить сами себе — и это на глазах у множества людей и в деле самом что ни на есть важном.

Ты обладаешь всем, чего недостает остальным. Ты достаточно образован, как, вероятно, подтвердило бы большинство афинян, c

и желаешь мне добра. Какие у меня доказательства? А вот какие. Я знаю, Калликл, что вы занимались философией вчетвером: ты, Тисандр из Афидны, Андрон, сын Андротиона, и Навсикид из Холарга.[43] Однажды, как я слышал, вы держали совет, до каких пределов следует продолжать занятия философией, и, сколько мне известно, верх взяло мнение, что особой глубины и обстоятельности
d искать не надо, и наоборот, вы призывали друг друга к осторожности: как бы незаметно себе не повредить чрезмерною мудростью. И когда теперь я слышу, как ты даешь мне тот же совет, что самым близким своим друзьям, для меня это достаточное доказательство твоей искренности и доброго расположения. Что же касается умения говорить прямо, ничего не стыдясь, ты об этом объявил сам, да и речь, которую ты только что произнес, свидетельствует о том же.

e Итак, ясно, что дело обстоит теперь следующим образом: с чем в моих рассуждениях ты согласишься, то уже будет испытано надежно нами обоими и в новой пробе нуждаться не будет. Вполне понятно: твое согласие не может быть вызвано ни недостатком мудрости, ни избытком стыдливости, и, уж конечно, ты не станешь делать мне ложных уступок — ведь ты мне друг, это твои собственные слова. Стало быть, действительно наше с тобой согласие будет вершиною истины.

Ты поставил мне в укор, Калликл, предмет моих разысканий,
488 но допытываться, каким должен быть человек, и каким делом должно ему заниматься, и до каких пределов и в старости и в молодые годы, — не самое ли это прекрасное из разысканий? А если в моем образе жизни и не все верно, то, можешь не сомневаться, я заблуждаюсь не умышленно, но лишь по неведению. И раз уже ты взялся меня вразумлять, не отступайся, но как следует объясни мне, чтó это за занятие, которому я должен себя посвятить, и как мне им
b овладеть, и если нынче я с тобою соглашусь, а после ты уличишь меня в том, что я поступаю вопреки нашему с тобою уговору, считай меня полным тупицею и впредь уж никогда больше меня не вразумляй, раз я человек ничтожный.

Но повтори мне, пожалуйста, еще раз. Как вы с Пиндаром понимаете природную справедливость? Это когда сильный грабит имущество слабого, лучший властвует над худшим и могущественный стоит выше немощного? Верно я запомнил или же ты толкуешь справедливость как-нибудь по-иному?

Калликл. Нет, именно так я говорил прежде, так говорю и теперь.

Сократ. Но как ты полагаешь, «лучший» и «сильный» — это
c одно и то же? Видишь ли, я не сумел сразу уловить, чтó ты имеешь в виду: зовешь ли ты сильными более могущественных и должны

ли слабые повиноваться сильным (мне кажется, ты как раз на это намекал, когда говорил, что большие города нападают на малые в согласии с природною справедливостью, ибо они сильнее и могущественнее, точно желал сказать, что сильное, могущественное и лучшее — это одно и то же) или же возможно быть лучшим, но
слабым и немощным и, наоборот, сильным, но скверным? Или d
слова «лучший» и «сильный» имеют одинаковое значение? Вот это ты мне ясно определи: одно и то же сильное, лучшее и могущественное или не одно и то же?

Калликл. Говорю тебе совершенно ясно: одно и то же.

Сократ. Так, а большинство по природе сильнее одного? То самое большинство, которое издает законы против одного, как ты только что говорил.

Калликл. Да, конечно.

Сократ. Значит, установления большинства — это установления сильных.

Калликл. Истинная правда.

Сократ. Но стало быть, и лучших? Ведь сильные, по твоему e
разумению, — это лучшие, не так ли?

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, их установления прекрасны по природе, раз это установления сильных?

Калликл. Да.

Сократ. А разве большинство не держится того мнения (как ты сам недавно говорил), что справедливость — это равенство
и что постыднее творить несправедливость, чем терпеть ее? Так 489
или нет? Только будь осторожен, чтобы и тебе не попасться в силки стыдливости! Считает или не считает большинство, что справедливость — это равенство, а не превосходство и что постыднее творить несправедливость, чем ее терпеть? Прошу тебя, Калликл, не оставляй мой вопрос без ответа, потому что, если ты со мной согласишься, я впредь буду чувствовать себя уверенно, получив поддержку человека, способного распознать истину.

Калликл. Да, большинство так считает.

Сократ. Значит, не только по обычаю и закону творить неспра-
ведливость постыднее, чем терпеть, и справедливость — это со- b
блюдение равенства, но и по природе тоже. Выходит, пожалуй, что раньше ты говорил неверно и обвинял меня незаслуженно, утверждая, будто обычай противоположен природе и будто я хорошо это знаю и коварно использую, играя словами: если собеседник рассуждает в согласии с природой, я, дескать, все свожу на обычай, а если в согласии с обычаем — то на природу.

Калликл. Никогда этому человеку не развязаться с пустослови-
ем! Скажи мне, Сократ, неужели не стыдно тебе в твои годы гонять-
c ся за словами и, если кто запутается в речи, полагать это счастли-
вою находкой? Неужели ты действительно думаешь, что я делаю
хоть какое-то различие между сильными и лучшими? Разве я тебе
уже давно не сказал, что лучшее для меня — то же самое, что силь-
ное? Или ты воображаешь, что, когда соберутся рабы и всякий
прочий сброд, не годный ни на что, кроме как разве напрягать
мышцы, — соберутся и что-то там изрекут, — это будет законным
установлением?

Сократ. Прекрасно, премудрый мой Калликл! Это твое мне-
ние?

Калликл. Да, это, и никакое иное!

d *Сократ.* Но я, мой милый, и сам уже давно догадываюсь, чтó
примерно ты понимаешь под словом «сильный», и если задаю во-
прос за вопросом, так только потому, что очень хочу узнать это
точно. Ведь, конечно же, ты не считаешь, что двое лучше одного
или что твои рабы лучше тебя по той причине, что крепче телом.
Давай начнем сначала и скажи мне, что такое лучшие, по-твоему,
раз это не то же, что более крепкие? И пожалуйста, чудак ты эта-
кий, наставляй меня помягче, а не то как бы я от тебя не сбежал.

e *Калликл.* Насмехаешься, Сократ?

Сократ. Нисколько, Калликл, клянусь Зетом, с помощью кото-
рого ты только что вдоволь насмеялся надо мною. Итак, скажи,
кого все-таки ты называешь лучшими?

Калликл. Я лучшими называю самых достойных.

Сократ. Теперь ты видишь, что сам играешь словами, а толком
ничего не объясняешь? Не скажешь ли, под лучшими и сильными
ты понимаешь самых разумных или кого-нибудь еще?

Калликл. Да, клянусь Зевсом, разумных, совершенно верно!

490 *Сократ.* Значит, по твоему разумению, нередко один разум-
ный сильнее многих тысяч безрассудных, и ему надлежит править,
а им повиноваться, и властитель должен стоять выше своих под-
властных. Вот что, мне кажется, ты имеешь в виду — заметь, я не
придираюсь к словам! — если один сильнее многих тысяч.

Калликл. Да, именно это самое! Это я и считаю справедливым
по природе — когда лучший и наиболее разумный властвует и воз-
вышается над худшими.

b *Сократ.* Здесь давай задержимся. Что, собственно, ты теперь
утверждаешь? Допустим, что нас собралось в одном месте много
народу, вот как сейчас, еды и питья у нас вдосталь на всех, а люди
самые разные, одни крепкие, другие слабые, и один из нас оказал-

ся бы врачом, а значит, особенно разумным в таких делах, но, как и следовало бы ожидать, по сравнению с одними был бы крепче, а с другими — слабее; не очевидно ли, что, как самый разумный среди всех, он будет и лучшим, и самым сильным в том деле, которое нам предстоит?

Калликл. Вполне очевидно.

Сократ. А должен ли он по праву лучшего получить из этой c
еды больше нашего или же по долгу властителя пусть все поделит он, но в расходовании и употреблении пищи на собственные нужды пусть никакими преимуществами не пользуется, если только не хочет за это поплатиться? По сравнению с одними пусть получит больше, с другими — меньше, но если случайно окажется слабее всех, ему меньше всех и достанется, хотя он и самый лучший. Так ли, мой дорогой?

Калликл. Ты все про кушанья, про напитки, про врачей, про всякий вздор! А я не про это говорю. d

Сократ. Разве ты не говоришь, что самый разумный это и есть лучший? Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. А лучший разве не должен пользоваться преимуществами?

Калликл. Да, но не в еде и питье!

Сократ. Понимаю, тогда, видимо, в платье: и самый лучший ткач пусть носит самое просторное платье и разгуливает одетый богаче и красивее всех остальных?

Калликл. При чем тут платье!

Сократ. Ну а что касается обуви, ясно, что и здесь преимуществом должен пользоваться самый разумный и самый лучший, e
и, стало быть, сапожник пусть расхаживает в самых громадных башмаках, и пусть их у него будет больше, чем у всех остальных.

Калликл. Какие еще башмаки?! Ты все пустословишь?

Сократ. Ну если ты не это имеешь в виду, тогда, может быть, вот что: возьмем, к примеру, земледельца, разумного, дельного и честного хозяина земли; видимо, он должен пользоваться преимуществом в семенах и засевать свое поле особенно густо?

Калликл. Вечно ты твердишь одно и то же, Сократ!

Сократ. Только добавь, Калликл: по одному и тому же поводу.

Калликл. Клянусь богами, без умолку, без передышки ты тол- 491
куешь о поварах и лекарях, о башмачниках и сукновалах — как будто про них идет у нас беседа!

Сократ. Тогда сам скажи, про кого. Каким преимуществом должен по справедливости обладать наиболее сильный и ра-

зумный? Или же ты и мне не дашь высказаться, и сам ничего не
скажешь?

Калликл. Да я только и делаю, что говорю! И прежде всего, ког-
b да я говорю о сильных, я имею в виду не сапожников и не поваров,
а тех, кто разумен в государственных делах — знает, как управлять
городом, — и не только разумен, но и мужествен: что задумает,
способен исполнить и не останавливается на полпути из-за душев-
ной расслабленности.

Сократ. Вот видишь, дорогой Калликл, как несхожи наши
с тобою взаимные обвинения? Ты коришь меня, что я постоян-
но твержу одно и то же, а я тебя — наоборот, что ты никогда не
c говоришь об одном и том же одинаково, но сперва определяешь
лучших и сильных как самых крепких, после — как самых
разумных, а теперь предлагаешь еще третье определение: оказыва-
ется, что сильные и лучшие — это какие-то самые мужественные.
Но, милый мой, давай покончим с этим, скажи твердо, кого ты
называешь лучшими и сильными и в чем они лучше и сильнее
остальных?

Калликл. Но я уже сказал — разумных в делах государства
d и мужественных. Им-то и должна принадлежать власть в городе,
и справедливость требует, чтобы они возвышались над остальны-
ми — властители над подвластными.

Сократ. А сами над собою, друг, будут они властителями или
подвластными?

Калликл. О чем ты говоришь?

Сократ. О том, насколько каждый из них будет властвовать
над самим собою. Или же этого не нужно вовсе — властвовать над
собою, нужно только над другими?

Калликл. Как же ты ее понимаешь, власть над собой?

Сократ. Очень просто, как многие: это воздержность, умение
e владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний.

Калликл. Ах ты, простак! Да ведь ты зовешь воздержными
глупцов!

Сократ. Как это? Всякий признает, что глупцы тут ни при чем.

Калликл. Еще как при чем, Сократ! Может ли в самом деле
быть счастлив человек, если он раб и кому-то повинуется? Нет!
Что такое прекрасное и справедливое по природе, я скажу тебе
сейчас со всей откровенностью: кто хочет прожить жизнь правиль-
но, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подав-
492 лять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе
способность им служить (вот на что ему и мужество, и разум!),
должен исполнять любое свое желание.

Но конечно, большинству это недоступно, и потому толпа, стыдясь своей немощи и скрывая ее, поносит таких людей и объявляет своеволие позором и, как я уже говорил раньше, старается поработить лучших по природе; бессильная утолить собственную жажду наслаждений, она восхваляет воздержность и справедли- b
вость — потому, что не знает мужества. Но если кому выпало родиться сыном царя или с самого начала получить от природы достаточно силы, чтобы достигнуть власти — тирании или другого какого-нибудь вида господства, чтó поистине может быть для такого человека постыднее и хуже, чем воздержность? Он может невозбранно и беспрепятственно наслаждаться всеми благами, а между тем сам ставит над собою владыку — законы, решения и поношения толпы! И как не сделаться ему несчастным по милости c
этого «блага» — справедливости и воздержности, если он, властвуя в своем городе, не может оделять друзей щедрее, чем врагов?

Ты уверяешь, Сократ, что ищешь истину, так вот тебе истина: роскошь, своеволие, свобода — в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши красные слова и противные природе условности, — никчемный вздор.

Сократ. Да, Калликл, ты нападаешь и отважно, и откровенно. d
То, что ты теперь высказываешь напрямик, думают и другие, но только держат про себя. И я прошу тебя — ни в коем случае не отступайся, чтобы действительно, по-настоящему выяснилось, как нужно жить. Скажи мне: ты утверждаешь, что желания нельзя подавлять, если человек хочет быть таким, каким должен быть, что надо давать им полную волю и всячески, всеми средствами им e
угождать и что это как раз и есть добродетель?

Калликл. Да, утверждаю.

Сократ. Значит, тех, кто ни в чем не испытывает нужды, неправильно называют счастливыми?

Калликл. В таком случае самыми счастливыми были бы камни и мертвецы.

Сократ. Да, но и та жизнь, о которой ты говоришь, совсем не хороша. Я бы не изумился, если бы Еврипид оказался прав, говоря:

> Кто скажет, кто решит, не смерть ли наша жизнь.
> Не жизнь ли — смерть?[44]

Может быть, на самом деле мы мертвые? И правда, как-то раз 493
я слышал от одного мудрого человека, что теперь мы мертвы, и что тело — наша могила,[45] и что та часть души, где заключены желания, легковерна и переменчива. Некий хитроумный слагатель

притч, вероятно сицилиец или италик, эту часть души, в своей до-
b верчивости очень уж неразборчивую, играя созвучиями, назвал пустой бочкой, а людей, не просвещенных разумом, — непосвященными, а про ту часть души этих непосвященных, в которой живут желания, сказал, что она — дырявая бочка, намекая на ее разнузданность и ненадежность, а стало быть, и ненасытную алчность. В противоположность тебе, Калликл, он доказывает, что меж обитателями Аида — он имеет в виду незримый мир — самые
c несчастные они, непосвященные, и что они таскают в дырявую бочку воду другим дырявым сосудом — решетом. Под решетом он понимает душу (так объяснял мне тот мудрец); душу тех, кто не просвещен разумом, он сравнил с решетом потому, что она дырява — не способна ничего удержать по неверности своей и забывчивости.

Вообще говоря, все это звучит несколько необычно, но дает понять, о чем я толкую, надеясь по мере моих сил переубедить тебя, чтобы жизни ненасытной и невоздержной ты предпочел скромную, всегда довольствующуюся тем, что есть, и ничего не требующую.

d Ну как, убедил я тебя хоть немного, склоняешься ты к мысли, что скромные счастливее разнузданных? Или же тебя и тысячею таких притч нисколько не поколеблешь?

Калликл. Вот это вернее, Сократ.

Сократ. Тогда приведу тебе другое сравнение, хотя и того же толка. Погляди, не сходны ли, на твой взгляд, два этих образа жизни, воздержный и разнузданный, с двумя людьми, у каждого из ко-
e торых по многу сосудов, и у одного сосуды крепкие и полные — какой вином, какой медом, какой молоком и так дальше, — а сами жидкости редкие, дорогие, и раздобыть их стоит многих и тяжелых трудов. Допустим, что этот человек уже наполнил свои сосуды, теперь ему незачем ни доливать их, ни вообще как-то о них тревожиться: никаких беспокойств они впредь не доставят. Другой, как и первый, тоже может раздобыть эти жидкости, хотя
494 и с трудом, но сосуды у него дырявые и гнилые, так что он вынужден беспрерывно, днем и ночью их наполнять, а если перестает, то терпит самые жестокие муки. Вот они каковы, два этих образа жизни. Будешь ли ты и дальше утверждать, что жизнь невоздержного человека счастливее жизни скромного? Убеждает тебя сколько-нибудь мое сравнение, что скромная жизнь лучше невоздержной, или не убеждает?

Калликл. Не убеждает, Сократ. Тому, кто уже наполнил свои сосуды, не остается на свете никакой радости, это как раз тот слу-

чай, о котором я недавно говорил, — каменная получается жизнь, раз сосуды полны и уж ничему не радуешься и ничем не мучишься. b
Нет, в том лишь и состоит радость жизни, чтобы подливать еще и еще!

Сократ. Но чтобы все время подливать, надо, чтоб и утекало без перерыва, и, стало быть, дыры должны быть побольше?

Калликл. Конечно.

Сократ. Стало быть, то, о чем ты говоришь, — это жизнь не трупа и не камня, а птички-ржанки.[46] Но объясни мне, чтó примерно ты имеешь в виду: скажем, голод и утоление голода пищей?

Калликл. Да.

Сократ. Или жажду и утоление жажды питьем? c

Калликл. Да, и все прочие желания, которые испытывает человек; если он может их исполнить и радуется этому, то он живет счастливо.

Сократ. Прекрасно, мой любезнейший! Продолжай, как начал, да смотри не смущайся. Впрочем, похоже, что и мне нельзя смущаться. Так вот, прежде всего скажи мне, если кто страдает чесоткой и испытывает зуд, а чесаться может сколько угодно и на самом деле только и делает, что чешется, он живет счастливо?

Калликл. Что за нелепость, Сократ! Можно подумать, что ты d
ораторствуешь перед толпою!

Сократ. Как раз так, Калликл, я сбил с толку и привел в смущение Пола и Горгия, но ты, конечно, не собьешься и не смутишься — ты ведь человек мужественный. Отвечай же.

Калликл. Хорошо. Я утверждаю, что и тот, кто чешется, ведет приятную жизнь.

Сократ. А раз приятную, значит, и счастливую?

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Тогда ли только, если зудит в голове или... или можно e
дальше не спрашивать? Подумай, Калликл, чтó бы ты отвечал, если бы тебя стали спрашивать и про остальное, про все подряд? И в конце концов про жизнь распутников, не чудовищна ли она, не постыдна ли, не жалка? Или ты отважишься утверждать, что и распутники счастливы, раз у них вдосталь того, что им нужно?

Калликл. Неужели тебе не совестно, Сократ, сводить нашу беседу к таким низостям?

Сократ. Разве я ее к этому привел, мой почтенный, а не тот, кто напрямик, без оговорок объявляет счастливцем всякого раду- 495
ющегося, чему бы тот ни радовался, и не делает различия меж удовольствиями, какие хороши, какие дурны? Впрочем, и теперь не поздно высказаться, считаешь ли ты приятное тем же самым, что

благое, или среди приятных вещей есть иные, которые к благу не причислишь.

Калликл. Я войду в противоречие с самим собой, если признаю, что они не одно и то же, стало быть — они одно и то же.

Сократ. Ты нарушаешь, Калликл, прежний наш уговор и больше не годишься исследовать существо дела вместе со мною, если впредь станешь говорить вопреки собственному мнению.

b *Калликл.* Но и ты тоже, Сократ.

Сократ. А разве я так поступаю? Тогда я тоже виноват, одинаково с тобою. Но вдумайся внимательно, мой дорогой, может быть, не всякая радость — то же, что благо? Ведь в противном случае неизбежны, по-видимому, и все те постыдные выводы, на которые я только что намекнул, и еще многие другие.

Калликл. Это ты́ так думаешь, Сократ.

Сократ. И ты действительно на этом настаиваешь, Калликл?

Калликл. Да, настаиваю.

c *Сократ.* Значит, мы приступим к обсуждению исходя из того, что ты нисколько не шутишь?

Калликл. Какие уж тут шутки!

Сократ. Тогда, раз ты так решил, объясни мне, будь любезен: ты признаешь, что существует знание?

Калликл. Признаю.

Сократ. А не утверждал ли ты совсем недавно, что существует и мужество — наряду со знанием?

Калликл. Да, утверждал.

Сократ. Мужество — это не то, что знание, это две разные вещи, так ты полагал?

Калликл. Да, совсем разные.

Сократ. Пойдем далее. Удовольствие и знание — одно и то же или нет?

d *Калликл.* Нет, конечно, премудрый мой.

Сократ. И мужество, разумеется, — не то же, что удовольствие?

Калликл. Еще бы!

Сократ. Давай же как следует это запомним: Калликл ахарнянин[47] считает, что приятное и благое — одно и то же, а знание и мужество отличны и друг от друга и каждое в отдельности от блага.

Калликл. А Сократ из Алопеки в этом с нами не согласен. Или же согласен?

e *Сократ.* Не согласен. Я думаю, и Калликл будет не согласен, когда хорошенько всмотрится в самого себя. Скажи мне, люди благополучные и злополучные не противоположные ли испытывают состояния, как тебе кажется?

Калликл. Противоположные.

Сократ. А если эти состояния противоположны друг другу, значит, с ними все должно обстоять так же, как со здоровьем и болезнью, верно? В самом деле, человек не бывает и здоров, и болен сразу, и не бывает, чтобы он одновременно расставался и со здоровьем, и с болезнью.

Калликл. Как это? Не понимаю.

Сократ. Возьми для примера любую часть тела, какую вздумаешь. Допустим, у человека болят глаза, случилось воспаление. 496

Калликл. Допустим.

Сократ. Разумеется, в это время глаза у него нездоровы?

Калликл. Разумеется, нет!

Сократ. А когда он расстанется с воспалением, тогда что? Расстанется одновременно и со здоровьем своих глаз и в конце концов будет и без того, и без другого вместе?

Калликл. Ничего похожего!

Сократ. Да, удивительное что-то и нелепое, по-моему, получа- b
ется. Не правда ли?

Калликл. Истинная правда.

Сократ. На самом деле, мне кажется, человек поочередно приобретает и теряет то одно, то другое.

Калликл. Согласен.

Сократ. Не в таком ли точно отношении находятся сила и слабость?

Калликл. Да.

Сократ. Быстрота и медлительность?

Калликл. Верно.

Сократ. А также благо и счастье и противоположные им зло и несчастье — каждое приходит в свой черед и в свой черед уходит?

Калликл. Вне всякого сомнения.

Сократ. Значит, если мы отыщем такие вещи, которые человек c
и теряет, и удерживает в одно и то же время, ясно, что ни благом, ни злом они не будут. Согласимся мы на этом? Подумай хорошенько, прежде чем ответить.

Калликл. Я согласен с тобой целиком и полностью.

Сократ. Теперь вернемся к тому, на чем мы сошлись раньше. Как ты понимаешь голод — он приятен или мучителен? Я имею в виду только голод, ничего больше.

Калликл. Мучителен, по-моему. Но есть, когда ты голоден, приятно.

Сократ. Я тоже так думаю и понимаю тебя. Но сам по себе го- d
лод мучителен, верно?

Калликл. Да.

Сократ. И жажда, значит, тоже?

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Спрашивать дальше или ты и так согласишься, что мучительны всякая нужда и всякое желание?

Калликл. Соглашусь. Можешь не спрашивать.

Сократ. Хорошо. Значит, пить, когда испытываешь жажду, по-твоему, приятно, не правда ли?

Калликл. По-моему, да.

Сократ. Стало быть, в случае, о котором ты говоришь, «испытывать жажду» значит «страдать»?

e *Калликл.* Да.

Сократ. А «пить» равнозначно избавлению от нужды и удовольствию?

Калликл. Да.

Сократ. Значит, когда человек пьет, он чувствует радость — так ты понимаешь?

Калликл. Именно так.

Сократ. Хоть и испытывает жажду?

Калликл. Да.

Сократ. И стало быть, страдает?

Калликл. Верно.

Сократ. Видишь, что получается? Когда ты говоришь: «жаждущий пьет», ты утверждаешь, что страдающий радуется. Но разве это происходит не вместе, то есть не в одно и то же время и не в одной и той же части души (либо тела, как тебе угодно: на мой взгляд, это безразлично)? Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. Но ведь ты говоришь, что человек благополучный не
497 может быть в то же самое время и злополучным.

Калликл. Говорю.

Сократ. А что страдающий может радоваться, это ты признаешь.

Калликл. Как будто бы да.

Сократ. Стало быть, радоваться — не то же, что быть счастливым, а огорчаться — не то же, что несчастным, и, значит, удовольствие и благо — вещи разные.

Калликл. Не понимаю я, что ты там мудришь, Сократ.

Сократ. Понимаешь, Калликл, да только прикидываешься.
b Пойдем же далее, чтобы ты убедился, как мудро ты меня наставляешь. Не одновременно ли с жаждою исчезает у каждого из нас и удовольствие от питья?

Калликл. Я не понимаю, к чему этот вздор?!

Горгий. Пожалуйста, Калликл, не надо так! Отвечай ради всех нас, чтобы довести беседу до конца.

Калликл. Но Сократ себе верен, Горгий! Всегда одно и то же — спрашивает и разбирает всякие мелочи, пустяки![48]

Горгий. А тебе что за разница? Совсем не твоя забота их оценивать. Пусть себе разбирает что хочет.

Калликл. Ладно, Сократ, задавай свои мелочные, пустячные c вопросы, раз Горгий не против.

Сократ. Счастливец ты, Калликл, что посвящен в Великие таинства прежде Малых:[49] я-то думал, это недозволено. Начнем с того, на чем ты остановился: не одновременно ли пропадает у каждого из нас жажда и удовольствие?

Калликл. Одновременно.

Сократ. А голод и остальные желания — тоже одновременно с удовольствием?

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, страдание и удовольствие исчезают од- d новременно?

Калликл. Да.

Сократ. Но благо и зло не исчезают одновременно, как ты признаешь. Или теперь ты этого уже не признаешь?

Калликл. Нет, признаю. Но что с того?

Сократ. А то, друг, что благо, оказывается, не совпадает с удовольствием, а зло — со страданием. В самом деле, удовольствие и страдание прекращаются одновременно, а благо и зло — нет, потому что они иной природы. Как же может удовольствие совпадать с благом или страдание — со злом?

А если хочешь, взгляни еще вот с какой стороны — я думаю, что и тут у тебя не будет согласия с самим собою. Суди сам: хоро- e ших ты зовешь хорошими не оттого ли, что в них есть что-то от блага, так же как красивыми тех, в ком есть красота?

Калликл. Несомненно.

Сократ. Что же, хорошими ты называешь неразумных и трусливых? Нет, до сих пор по крайней мере ты считал хорошими мужественных и разумных. Или это неверно?

Калликл. Совершенно верно!

Сократ. Пойдем далее. Тебе случалось видеть, как радуется неразумное дитя?

Калликл. Конечно.

Сократ. А взрослого человека, неразумного, но радующегося, никогда еще не случалось видеть?

Калликл. Я думаю, случалось. Но что с того?

498 *Сократ.* Ничего. Ты делай свое — отвечай.

Калликл. Видел и взрослого.

Сократ. Что же, а разумного, который бы огорчался и радовался?

Калликл. Тоже.

Сократ. А кто больше радуется и огорчается — разумные или неразумные?

Калликл. Я думаю, разница невелика.

Сократ. Достаточно и этого. Случалось тебе видеть труса на войне?

Калликл. Как же иначе!

Сократ. И что же? Кто, по-твоему, больше радуется, когда
b враг отступает, трусы или храбрые?

Калликл. Мне кажется, и те и другие, но первые, может быть, больше. Или примерно одинаково.

Сократ. Это все равно. Значит, трусы тоже радуются?

Калликл. Еще как!

Сократ. И неразумные, по-видимому, тоже?

Калликл. Да.

Сократ. А когда враг наступает, одни трусы огорчаются или храбрые тоже?

Калликл. И те и другие.

Сократ. Одинаково?

Калликл. Пожалуй, трусы больше.

Сократ. А когда враг отступает — они больше радуются?

Калликл. Пожалуй.

Сократ. Значит, огорчаются и радуются неразумные и разум-
c ные, трусливые и мужественные примерно одинаково, по твоим
словам, и трусливые — даже с больше, чем мужественные?

Калликл. Согласен.

Сократ. Но при этом разумные и мужественные хороши, а трусливые и неразумные — плохи?

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, и хорошие, и плохие радуются и огорчаются примерно одинаково?

Калликл. Согласен.

Сократ. Тогда не одинаково ли примерно хороши и плохи хорошие и плохие? Или даже плохие более хороши?

d *Калликл.* Клянусь Зевсом, я тебя не понимаю.

Сократ. Не понимаешь, что хорошие, по твоим же словам, зовутся хорошими в силу присущего им блага, а плохие — плохими

в силу присущего им зла и что удовольствия — это благо, а страдания — зло?

Калликл. Нет, это я понимаю.

Сократ. Значит, в тех, кто радуется, есть благо — удовольствие, если они на самом деле радуются?

Калликл. Как же иначе!

Сократ. И значит, раз в них есть благо, они хороши, те, кто радуется?

Калликл. Да.

Сократ. Пойдем далее. В тех, кто огорчается, нет ли зла — страданий?

Калликл. Есть.

Сократ. Ты утверждаешь, что плохие плохи оттого, что им e
присуще зло. Или ты уже этого не утверждаешь?

Калликл. Нет, утверждаю.

Сократ. Значит, хорошие — это те, кто радуется, а плохие — кто огорчается?

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. И кто больше — те более [хороши], кто меньше — менее, а кто одинаково — одинаково?

Калликл. Да.

Сократ. Ты, значит, утверждаешь, что разумные и неразумные, трусливые и мужественные радуются и огорчаются примерно одинаково или даже трусливые больше?

Калликл. Да, верно.

Сократ. Теперь сообрази вместе со мною, что следует из того,
на чем мы согласились: ведь, как говорится, и дважды, и трижды 499
прекрасно повторить прекрасное.[50] Мы утверждаем, что хороший — это разумный и мужественный. Так?

Калликл. Так.

Сократ. А плохой — это неразумный и трусливый?

Калликл. Вот именно.

Сократ. С другой стороны, хороший — это тот, кто радуется?

Калликл. Да.

Сократ. А плохой — кто огорчается?

Калликл. Непременно.

Сократ. А огорчаются и радуются хороший и плохой одинаково, а может быть, плохой даже больше?

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, плохой с хорошим оказываются одинаково
хороши или плохой даже лучше? Не такое ли получается след- b
ствие из всего предыдущего, если утверждать, что удовольствия

и благо — одно и то же? Это ведь неизбежно получается, Калликл, как по-твоему?

Калликл. Я уже давно слушаю тебя, Сократ, и все поддакиваю, а сам думаю вот что: если кто уступает тебе в чем-нибудь хотя бы только шутя, ты все равно радуешься, как мальчишка. Будто ты не знаешь, что и я, и любой другой прекрасно отличаем лучшие удовольствия от худших!

c *Сократ.* Ай-ай-ай, Калликл, какой же ты коварный! Водишь меня за нос, как ребенка: то говоришь одно, то совсем другое. Вот уж не думал сначала, что ты нарочно станешь меня обманывать, — раз ты мне друг! Но я вижу, что ошибся, придется, верно, по старинной пословице, сделать веселое лицо и брать что дают.[51] Сколько я понимаю, ты теперь утверждаешь, что бывают удовольствия хорошие, а бывают и плохие. Так?

d *Калликл.* Да.

Сократ. Хорошие — это, наверное, полезные, а плохие — вредные?

Калликл. Именно.

Сократ. А полезные — это те, что приносят какое-нибудь благо, плохие — те, что приносят зло?

Калликл. Да.

Сократ. Ты имеешь в виду примерно те же удовольствия, какие мы недавно называли, говоря о телесных радостях от еды и питья? Значит, одни из них приносят телу здоровье, силу или иное доброе свойство, и эти удовольствия хороши, а противоположные им плохи?

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Значит, и страдания точно так же — одни хороши, другие скверны?

e *Калликл.* Как же иначе!

Сократ. И значит, полезные удовольствия и страдания нужно ловить и присваивать?

Калликл. Конечно.

Сократ. А скверные не нужно?

Калликл. Ясно, что нет.

Сократ. Верно, потому что все должно делаться ради блага, как мы рассудили, если ты помнишь, — я и Пол. Не присоединишься ли и ты к нашему суждению, что у всех действий цель
500 одна — благо и что все прочее должно делаться ради блага, но не благо ради чего-то иного? Подаешь ли и ты свой голос вместе с нашими двумя?

Калликл. Подаю.

Сократ. Стало быть, благу следует подчинить все остальное, в том числе и удовольствия, но никак не благо — удовольствиям.

Калликл. Конечно.

Сократ. А всякому ли человеку по силам выбрать, какие из удовольствий хороши и какие плохи, или тут потребен в каждом случае человек опытный?

Калликл. Без этого не обойтись.

Сократ. Давай еще припомним кое-что из того, что я говорил Полу и Горгию. А говорил я, если ты не забыл, что бывают заня- b
тия, которые обращены только на удовольствия, и ни на что иное, и лучшего от худшего не отличают, и другие занятия, ведающие тем, чтó есть благо и что зло. Среди тех, что направлены на удовольствия, я поместил поварское дело — простую сноровку, а не искусство, а среди тех, что на благо, — искусство врачевания.

Заклинаю тебя богом дружбы,[52] Калликл, не думай, что ты непременно должен надо мною подшучивать, не отвечай что придет- c
ся вопреки собственному мнению, но и мои слова, пожалуйста, не принимай в шутку. Ведь ты видишь, беседа у нас идет о том, над чем и недалекий человек серьезно бы призадумался: как надо жить? Избрать ли путь, на который ты призываешь меня, и делать, как ты говоришь, дело, достойное мужчины, — держать речи перед народом, совершенствоваться в красноречии и участвовать в управлении государством по вашему образцу — или же посвятить жизнь философии? И в чем разница между этими двумя путями?

И пожалуй, всего лучше начать так же, как раньше, — с разли- d
чия между ними, а установив различие и придя к согласию, что это действительно два разных образа жизни, рассмотреть, в чем именно они отличаются один от другого и какой из двух следует предпочесть. Но пожалуй, ты еще не совсем меня понимаешь.

Калликл. Совсем не понимаю!

Сократ. Сейчас скажу яснее. Как мы с тобою согласились, существует благо и существует удовольствие, и благо — не то, что удовольствие, и приобретается каждое из двух особыми заботами и трудами, и гнаться за удовольствием — одно занятие, а за благом — другое... но сперва подтверди, согласились ли мы с тобой e
в этом. Подтверждаешь?

Калликл. Да.

Сократ. А то, что я говорил им обоим, — признайся, прав я был тогда, как тебе показалось? Говорил же я примерно так, что приготовление пищи считаю не искусством, а сноровкой в отли- 501
чие от врачевания, ибо врачевание постигло и природу того, что оно лечит, и причину собственных действий и может дать отчет

в каждом своем шаге. А приготовление пищи, которое целиком направлено на удовольствие и ему одному служит, устремляется к своей цели вообще безо всякого искусства, безрассудно и безотчетно, не изучив ни природы удовольствия, ни причины, не делая, можно сказать, никаких подсчетов и различий, но просто-напросто
b благодаря долгому опыту храня память о том, что случается обычно, — так только и доставляет оно всевозможные удовольствия.

Прежде всего подумай, достаточно ли это убедительно, на твой взгляд, и не кажется ли тебе, что подобные занятия могут быть направлены и на душу и что одни из них — искусства и пекутся о высшем для души благе, а другие этим благом пренебрегают и, как и там, целиком обращены на услаждение души, вопросом же, какие из удовольствий лучше, какие хуже, не задаются, и нет
c у них иной цели, кроме как доставлять усладу, лучшими ли средствами или худшими — все равно. Мне, Калликл, кажется, что такие занятия существуют, и я зову их угодничеством перед телом, или перед душою, или перед чем-то еще, раз человек служит одному удовольствию, совсем не различая меж лучшим и худшим. Присоединишься ли ты к нашему мнению или будешь возражать?

Калликл. Нет, не буду, и соглашаюсь, чтобы твое рассуждение подвинулось вперед и чтобы угодить нашему Горгию.

d *Сократ.* Это верно лишь для одной души, а для двух и для многих — нет?

Калликл. Нет, и для двух, и для многих тоже.

Сократ. Значит, возможно угождать и многим душам сразу, не заботясь о том, чтó для них всего лучше?

Калликл. Думаю, да.

Сократ. Так можешь ли ты назвать занятия, которые на это обращены? Или, если хочешь, я буду спрашивать, а ты, когда решишь, что я называю верно, подтвердишь, когда неверно — ответишь
e «нет». Сперва давай рассмотрим игру на флейте.[53] Не кажется ли тебе, Калликл, что она как раз из числа таких занятий: ищет только нашего удовольствия, а больше ни о чем не заботится?

Калликл. Да, кажется.

Сократ. Стало быть, и все прочие занятия в том же роде, например игра на кифаре во время состязаний?

Калликл. Да.

Сократ. А что скажешь про постановку хоров и сочинение дифирамбов? Ты не находишь, что и здесь то же самое? Может быть, по-твоему, Кинесий, сын Мелета,[54] старается сочинить что-нибудь такое, от чего слушатели стали бы лучше, или он думает только
502 о том, чтó понравится толпе, собравшейся в театре?

Калликл. Ясно, Сократ, что так оно и есть, по крайней мере с Кинесием.

Сократ. А отец его, Мелет? Разве тебе казалось, что он поет под кифару ради высшего блага? Впрочем, сказать по правде, и не ради высшего удовольствия тоже: его пение только терзало слух зрителям. Взгляни, однако, не кажется ли тебе, что вообще пение под кифару и сочинение дифирамбов придуманы ради удовольствия?

Калликл. Да, верно.

Сократ. А это почтенное и дивное занятие, сочинение траге- b дий, — оно о чем печется? Не на то ли направлены все его усилия, чтобы угождать зрителям, — как тебе кажется? — или же еще и на то, чтобы с ними спорить, и если что зрителям приятно и угодно, но вредно — этого не говорить, а если что тягостно, но полезно — это и возглашать и воспевать, не глядя, рады они тому или нет? Какое же из двух свойств обнаруживает, по-твоему, занятие трагического поэта?

Калликл. Ясно, Сократ, что больше оно гонится за удовольст- c вием и благоволением зрителей.

Сократ. Но как раз подобные занятия, Калликл, мы только что назвали угодничеством.

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Теперь скажи, если отнять у поэзии в целом напев, ритм и размер, останется ли что, кроме слов?

Калликл. Ровно ничего.

Сократ. И слова эти, очевидно, обращены к большой толпе, к народу?

Калликл. Да.

Сократ. Выходит, что поэзия — это заискивание перед народом?

Калликл. Выходит, что так. d

Сократ. И к тому же красноречивое. Или, по-твоему, поэты в театрах не блещут красноречием?

Калликл. Ты прав.

Сократ. Ну вот, стало быть, мы обнаружили особый вид красноречия — для народа, который состоит из людей всякого разбора: из детей, женщин, мужчин — рабов и свободных.[55] Особенно восхищаться мы этим красноречием не можем, потому что сами называем его льстивым угодничеством.

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Хорошо. А красноречие для народа — в Афинах e и в других городах, — который состоит из свободных мужчин, —

как о нем будем судить? Кажется ли тебе, что ораторы постоянно держат в уме высшее благо и стремятся, чтобы граждане, внимая их речам, сделались как можно лучше, или же и они гонятся за благоволением сограждан и ради собственной выгоды пренебрегают общей, обращаясь с народом как с ребенком — только бы ему угодить! — и вовсе не задумываясь, станет ли он от этого лучше или хуже?

503 *Калликл.* Это вопрос не простой, не такой, как прежние. Есть ораторы, речи которых полны заботы о народе, а есть и такие, как ты говоришь.

Сократ. Достаточно и того! Если и красноречие двойственно, то одна его часть должна быть самою угодливостью, постыдным заискиванием перед народом, а другая — прекрасным попечением о душах сограждан, чтобы они стали как можно лучше, бесстрашной защитой самого лучшего, нравится это слушателям или не
b нравится. Но ведь такого красноречия ты никогда и не видел! Если же ты все-таки можешь назвать подобного человека среди ораторов, скорее говори, чтобы и мне знать, кто это такой.

Калликл. Но клянусь Зевсом, среди нынешних я не могу назвать никого.

Сократ. Ну что ж, а среди старинных можешь? Такого, чьи речи заставили афинян сделаться лучше, чем в прежние времена, когда этот оратор еще не выступал перед ними? Я, например, не знаю, о ком ты говоришь.

c *Калликл.* Не знаешь? Ты не слыхал ни про Фемистокла, что он был замечательный человек, ни про Кимона, ни про Мильтиада, ни даже про Перикла,[56] хотя уж он-то умер совсем недавно и ты слышал его собственными ушами?

Сократ. Верно, Калликл, но только тогда, ежели верны прежние твои утверждения об истинной добродетели — что она состоит в исполнении желаний, собственных и чужих. А если неверны, если, как мы вынуждены были согласиться после, потворствовать надо лишь тем из желаний, которые, исполнившись, делают чело-
d века лучше, а тем, что делают хуже, — не надо, и это — особое искусство, можно ли утверждать, что хоть один из четверых отвечает нашим условиям?

Калликл. Мне трудно тебе сказать.

Сократ. Но если ты очень постараешься, то найдешь ответ. Давай вот так же, не торопясь, разберем, соответствовал ли кто из них этим условиям. Речи достойного человека всегда направлены
e к высшему благу, он никогда не станет говорить наобум, но всегда держит в уме какой-то образец,[57] как и все остальные мастера:

стремясь выполнить свое дело, каждый из них выбирает нужные снасти не кое-как, но чтобы вещь, над которою они трудятся, приобрела определенный вид. Взгляни, если хочешь, на живописцев, на строителей, на корабельных мастеров, на любого из прочих мастеров, кого ни выбери, — в каком порядке располагает каждый все части своей работы, подгоняя и прилаживая одну к другой, 504
пока не возникнет целое — стройное и слаженное! Подобно остальным мастерам, и те, о которых мы говорили недавно, те, что заботятся о человеческом теле, — учители гимнастики и врачи — как бы налаживают тело и приводят его в порядок. Признаем мы, что это так или нет?

Калликл. Пусть будет так.

Сократ. Стало быть, слаженность и порядок делают дом пригодным, а неслаженность — непригодным?

Калликл. Да. b

Сократ. И судно — так же?

Калликл. Да.

Сократ. И то же самое мы скажем про наше тело?

Калликл. Конечно.

Сократ. А про душу? Неслаженность делает ее пригодной и здравой или же некая слаженность и порядок?

Калликл. После всего, в чем мы согласились раньше, необходимо согласиться и в этом.

Сократ. Как же они зовутся, эти телесные свойства, которые возникают из порядка и слаженности?

Калликл. Вероятно, ты имеешь в виду здоровье и силу?

Сократ. Верно. А то, что в душе возникает из порядка и сла- c
женности? Постарайся догадаться и дать этому название.

Калликл. А почему ты сам не скажешь, Сократ?

Сократ. Что ж, если тебе больше так нравится, буду говорить я. Ты же подтверждай мои слова, если сочтешь их правильными, а если нет — опровергай и стой твердо. Мне кажется, что имя телесному порядку — «здравость» и что из него возникают в теле здоровье и все прочие добрые качества. Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. А порядок и слаженность в душе надо называть «за- d
конностью» и «законом», через них становятся люди почтительны к законам и порядочны, а это и есть справедливость и воздержность. Верно или нет?

Калликл. Верно.

Сократ. Стало быть, вот что будет стоять перед глазами у того оратора, искусного и честного: какие бы речи он ни произносил,

воздействуя на души, какие бы поступки ни совершал и что бы ни дарил, ни отнимал — и даря, и отнимая, он постоянно будет озабо-
e чен тем, как поселить в душах сограждан справедливость и изгнать несправедливость, поселить воздержность, изгнать распущенность и вообще поселить все достоинства, а все пороки удалить. Согласен ты или нет?

Калликл. Согласен.

Сократ. И что пользы, Калликл, для больного и негодного тела в обильной и вкусной пище, в питье и прочем тому подобном, если лучше ему от этого не станет нисколько, а скорее, по справедливому рассуждению, станет хуже? Так ведь?

505 *Калликл.* Пусть будет так.

Сократ. В самом деле, я не думаю, чтобы тогда человеку стоило жить: раз тело его непригодно для жизни, значит, и сама жизнь неизбежно будет негодной. Или, может, не так?

Калликл. Так.

Сократ. Вот и утолять свои желания врачи разрешают, как правило, только здоровому: есть вволю, когда проголодаешься, или пить, когда почувствуешь жажду, а больному, как говорится, на всякое хотение необходимо терпение. Согласен ты со мной?

Калликл. Да.

b *Сократ.* А для души, мой любезнейший, не то же ли самое правило? Пока она испорчена — неразумна, необузданна, несправедлива, нечестива, — нужно удерживать ее от желаний и не разрешать ничего, кроме того, что сделает ее лучше. Да или нет?

Калликл. Да.

Сократ. Потому что так будет лучше для нее самой?

Калликл. Конечно.

Сократ. А удерживать от того, что она желает, не значит ли обуздывать ее и карать?

Калликл. Да, значит.

Сократ. Стало быть, обуздание для души лучше необузданности — вопреки тому, что ты недавно утверждал?

c *Калликл.* Я тебя не понимаю, Сократ. Спроси кого-нибудь другого.

Сократ. Что это за человек: не терпит помощи и услуг и не согласен подчиняться тому, о чем идет у нас разговор, — обузданию и каре!

Калликл. Что бы ты ни говорил, мне это совершенно безразлично, я отвечал тебе только в угоду Горгию.

Сократ. Будь по-твоему. Но что же мы будем делать? Так и оборвем беседу на середине?

Калликл. Решай сам.

Сократ. Даже сказки и те, говорят, нельзя рассказывать d
кое-как: надо непременно придать им заглавие, чтоб они не скитались вокруг безголовыми. Отвечай, стало быть, до конца, чтобы и наше рассуждение не осталось без головы.

Калликл. Никак от тебя не отвяжешься, Сократ! Послушай-ка меня — оставим этот разговор или толкуй еще с кем-нибудь.

Сократ. Ну что ж, кто еще желает — только бы нам не бросать беседу незаконченной?

Калликл. А сам ты не мог бы ее продолжить, либо ведя речь один, либо отвечая на свои же вопросы?

Сократ. Чтобы со мною вышло, как у Эпихарма:[58] раньше двое e
говорили — я и один справлюсь? Но кажется, иного выхода нет. Так и поступим. И думаю, все мы наперебой должны стараться понять, чтó в наших рассуждениях правда и чтó ложь: выяснить это будет благом для всех.

Сейчас я расскажу, как, на мой взгляд, обстоит дело, и, если 506
кто из вас решит, что я соглашаюсь сам с собою вопреки истине, пусть остановит меня и возражает. Ведь в точности я и сам еще не знаю того, о чем говорю, я только ищу вместе с вами, и если кто, споря со мною, найдет верный довод, я первый с ним соглашусь. Но говорить я буду лишь в том случае, если вы считаете нужным довести наше рассуждение до конца. Если же не хотите, давайте оставим его и разойдемся.

Горгий. Нет, Сократ, я думаю, что расходиться нам еще никак нельзя, пока ты не завершил рассуждение. Мне кажется, и осталь- b
ные того же мнения. Что до меня, так я очень хочу услышать, как ты сам закончишь начатое.

Сократ. Я бы, Горгий, очень охотно продолжил наш разговор с Калликлом до тех пор, пока не вложил бы ему в уста слова Амфиона вместо речей Зета.[59] Но раз ты, Калликл, не склонен довести рассуждение до конца вместе со мною, так хотя бы слушай внимательно и возражай в том случае, если решишь, что я говорю неправильно. c
И если ты меня опровергнешь, я не стану на тебя сердиться, как ты на меня, наоборот — запишу тебя первым своим благодетелем.[60]

Калликл. Нет, говори сам, мой любезный, и сам заканчивай.

Общефилософские выводы

Сократ. Тогда слушай, я повторю сначала. Удовольствие и благо — одно и то же? — Нет, не одно и то же, как мы согласились с Калликлом. — Надо ли стремиться к удовольствию ради блага или к благу ради удовольствия? — К удовольствию ради блага. — Удовольствие — это то, что, появляясь, дает нам радость, а бла- d

го — то, что своим присутствием делает нас хорошими? — Совер-
шенно верно. — Но хорошими становимся и мы, и все прочее, что
бывает хорошим, через появление некоего достоинства? — По-мо-
ему, это непременное условие, Калликл. — Но достоинство каж-
дой вещи — будь то утварь, тело, душа или любое живое сущест-
во — возникает во всей своей красе не случайно, но через слажен-
e ность, через искусство, которое к ней приложено. Не так ли? —
По-моему, так. — Значит, достоинство каждой вещи — это сла-
женность и упорядоченность? — Я бы сказал, что да. — Значит,
это какой-то порядок, присущий каждой вещи и для каждой вещи
особый, делает каждую вещь хорошей? — Думаю, что так. — Зна-
чит, и душа, в которой есть порядок, лучше беспорядочной? — Не-
пременно, — Но душа, в которой есть порядок, — это умеренная
507 душа? — Иначе быть не может. — А умеренная — это воздерж-
ная? — Несомненно. — Значит, воздержную душу надо считать
хорошей. Я ничего иного прибавить не могу, друг Калликл. Ты же,
если можешь, прибавь.

Калликл. Продолжай сам, мой любезный.

Сократ. Вот я и говорю, что, если воздержная душа — это хо-
рошая, тогда та, что наделена противоположным свойством, будет
дурной. Я говорю о душе неразумной и невоздержной. — Совер-
шенно верно. — А воздержный человек будет обходиться как дóл-
b жно и с богами и с людьми: ведь поступая не так, как дóлжно, он
окажется уже невоздержным. — Да, непременно. — Но конечно,
обходиться как дóлжно с людьми — значит соблюдать справедли-
вость, а с богами — благочестие. А кто соблюдает справедливость
и благочестие, тот непременно справедлив и благочестив. —
Да. — И непременно мужествен вдобавок. Воздержный человек не
станет ни гнаться за тем, что не дóлжно, ни уклоняться от того, что
дóлжно, наоборот, и что-то преследуя, и от чего-то уклоняясь, он
исполнит свой долг — коснется ли дело людей или вещей, удоволь-
ствий или огорчений, — а если долг велит терпеть, будет стойко
c терпеть. Стало быть, Калликл, воздержный человек — справедли-
вый, мужественный и благочестивый, как мы с тобою выясни-
ли, — непременно будет безупречно хорошим, а хороший всегда
поступает хорошо и достойно, и, поступая так, он блажен и счаст-
лив, меж тем как дурной, поступая скверно, несчастлив. Он-то
и составит противоположность воздержному — тот самый разнуз-
данный, которого ты восхвалял.

Вот как я полагаю, и, по-моему, это верно. А если верно, тогда
d тот, кто желает быть счастливым, пусть приучает себя к воздерж-
ности, пусть стремится к ней, а от разнузданности каждому из нас

надо бежать со всех ног, и больше всего надо стараться, чтобы во-
обще не было надобности терпеть наказания, если же все-таки на-
добно — нам ли самим или кому из наших близких, будь то част-
ное лицо или целый город, — следует принять возмездие и кару:
иначе виновному не бывать счастливым.

Такою мне представляется цель, которую надо видеть перед
собой в течение жизни, и ради нее не щадить сил — ни своих, ни e
своего города, — чтобы справедливость и воздержность стали
спутницами каждого, кто ищет счастья; да, так надо поступать,
а не давать волю необузданным желаниям, не торопиться их уто-
лять, потому что это нескончаемое зло, это значит вести жизнь раз-
бойника. Подобный человек не может быть мил ни другим людям,
ни богу, потому что он не способен к общению, а если нет обще-
ния, нет и дружбы. Мудрецы[61] учат, Калликл, что небо и землю, 508
богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воз-
держность и высшая справедливость; по этой причине они и зовут
нашу Вселенную «космосом», а не «беспорядком», друг мой, и не
«бесчинством». Ты же, мне кажется, этого в расчет нисколько не
принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь,
как много значит и меж богов, и меж людей равенство — я имею
в виду геометрическое равенство,[62] — и думаешь, будто надо стре-
миться к превосходству над остальными. Это оттого, что ты прене-
брегаешь геометрией.

Как бы там ни было, нужно либо опровергнуть этот наш довод,
показав, что не справедливостью и не воздержностью счастлив b
счастливый и не своей испорченностью несчастлив несчастный,
либо, если наш довод верен, рассмотреть, каковы его следствия.
Следует же из него, Калликл, все прежнее, о чем ты спрашивал, не
шутки ли я шучу, когда утверждаю, что надо выступать с обвине-
нием и против самого себя, и против сына, и против друга, если со-
вершена несправедливость, и что в этом случае полезно обращать-
ся за помощью к красноречию. Истиной оказывается и то, в чем
Пол, по твоему мнению, согласился со мною из ложного стыда, —
что чинить несправедливость хуже, чем терпеть, и насколько
хуже, настолько же постыднее. И если кто решил овладеть красно- c
речием по-настоящему, он должен быть человеком справедливым
и сведущим в делах справедливости — в этом со мною согласился
Горгий, и, как считает Пол, тоже из ложного стыда.

Раз это так, давай поглядим, чем, собственно, ты меня коришь?
Верно или нет, будто я не могу помочь ни себе самому, ни кому бы
то ни было из друзей или близких, не могу спасти никого даже
в случае самой крайней опасности, но, словно лишенный прав,

d отдан на произвол любому встречному — пожелает ли он отхлестать меня, если вспомнить крепкое твое выражение, по щекам, пожелает ли отнять имущество или изгнать из города, наконец, даже убить? Нет ничего позорнее такого положения — вот твое слово. А какое мое, слыхали уже не раз, но я повторю снова — это нисколько не помешает.

e Я не согласен, Калликл, что самое позорное на свете — несправедливо терпеть пощечины, или попасть в руки мучителей, или оказаться обворованным; нет, бить и мучить меня вопреки справедливости или красть мое имущество — вот что и позорнее, и хуже; грабить, продавать в рабство, вламываться в мой дом — словом, чинить любую несправедливость против меня или моего имущества и позорнее, и хуже для того, кто ее чинит, чем для меня, потерпевшего.

Что дело обстоит именно так, как я утверждаю, уже выяснилось
509 лось в ходе нашей беседы и скреплено — хоть это и прозвучит, пожалуй, чересчур резко — железными, несокрушимыми доводами. Во всяком случае до сих пор они казались вполне надежными, и, пока ты их не опровергнул — ты или кто другой, еще более пылкий, — любой, кто выскажет суждение, отличное от моего, не может быть прав. Что до меня, я все время твержу одно: как обстоит дело в точности, мне неизвестно, но до сих пор, как вот и нынче, я ни разу не встретил человека, который был бы в состоянии высказаться по-иному, не попав при этом впросак.

b Вот почему я полагаю, что я прав. Но если несправедливость — величайшее зло для того, кто ее чинит, и если существует зло еще большее — остаться безнаказанным, совершивши несправедливость, в чем же тогда состоит помощь, которую должен оказать себе человек, чтобы на самом деле не попасть впросак? Не в том ли, чтобы отвратить от себя самую страшную беду? И если ты не в силах оказать такую помощь ни себе, ни своим друзьям
c и близким, это, вне всякого сомнения, величайший позор; следом за ним идет бессилье против второго по размерам зла, потом — против третьего и так дальше. Каковы размеры зла, такова и слава, если можешь от него оборониться, и бесславие, если не можешь. Разве не так, Калликл?

Калликл. Так.

Сократ. Стало быть, из двух зол большее, по нашему суждению, — чинить несправедливость, а меньшее — ее терпеть. Что же
d нужно человеку для надежной защиты против обоих, так чтобы и не чинить несправедливость, и не терпеть ее? Сила ему нужна или добрая воля? Я спрашиваю: если человек не желает подвергать-

ся несправедливости, этого достаточно, или же нужна сила, чтобы избегнуть несправедливости?

Калликл. Ясно, что нужна сила.

Сократ. А как насчет того, кто чинит несправедливость? Если
человек не захочет ее чинить, довольно его доброй воли или же
и для этого потребны какая-то сила и искусство, которому надо e
выучиться и в нем усовершенствоваться, а иначе несправедливых
поступков не минуешь? Ответь мне, пожалуйста, Калликл, верно
или нет, на твой взгляд, согласились раньше мы с Полом, когда вынуждены были признать, что никто не чинит несправедливости по доброй воле, но всякий поступающий несправедливо несправедлив поневоле?

Калликл. Пусть будет так, Сократ, лишь бы ты довел до конца свое рассуждение.

Сократ. Значит, по-видимому, и для этого нужны какая-то 510
сила и искусство — для того чтобы воздерживаться от несправедливости.

Калликл. Да.

Сократ. Что же это за искусство, которым надо овладеть, чтобы не испытывать ее вообще или, на худой конец, в наименьшей степени? Посмотри, разделишь ли ты мое мнение. А оно вот какое: нужно либо самому стоять у власти в городе или даже сделаться тираном, либо быть сторонником существующего в государстве порядка.

Калликл. Видишь, Сократ, я всегда готов одобрить твои слова, b
если только ты говоришь дело! То, что ты сейчас сказал, по-моему, совершенно правильно.

Сократ. Тогда смотри, не одобришь ли и того, что я хочу сказать дальше. Мне кажется, что самая тесная дружба, как о том судят древние мудрецы, бывает у сходных меж собою людей.[63] Тебе тоже так кажется?

Калликл. Да.

Сократ. Теперь допустим, что власть находится в руках тирана, свирепого и невежественного, а в том же городе живет человек
намного лучший, — тиран, конечно, станет его бояться и никогда c
не сможет искренне с ним подружиться?

Калликл. Конечно.

Сократ. И так же точно — с человеком, который намного хуже его. Такого человека тиран будет презирать и никогда не станет искать его дружбы.

Калликл. И это правда.

Сократ. Остается лишь один друг, которым тиран будет дорожить, — одинакового с ним нрава и одинаковых вкусов, а потому

d и с полной охотою подчиняющийся своему властителю. Он будет большою силою в том городе, его никто не обидит безнаказанно. Не так ли?

Калликл. Так.

Сократ. И если бы кто из молодых в том же городе задался мыслью: «Каким образом мне войти в силу, чтобы ни от кого не терпеть обиды?» — ему, по-видимому, надо следовать той же дорогой: с молодых лет приучаться разделять все радости и печали государя, чтобы по возможности больше ему уподобиться. Не так ли?

Калликл. Так.

Сократ. Он-то, значит, и достигнет своего — будет недосяга-
e ем для несправедливости и, как это у вас зовется, станет большою силою в городе.

Калликл. Несомненно.

Сократ. Но будет ли он свободен и от несправедливых поступков? Или об этом и думать нечего, раз он уподобится властителю, который сам несправедлив, и станет большою силою подле него? Да, все его усилия — я совершенно уверен — будут направлены на то, чтобы по возможности причинить как можно больше несправедливости людям и, чиня несправедливость, уходить от наказания. Разве не так?

Калликл. Пожалуй.

511 *Сократ.* Значит, его постигнет величайшее зло — он развратится душою и станет мучителем, подражая своему всесильному господину.

Калликл. Не пойму я, Сократ, как это ты ухитряешься вывернуть наизнанку любой довод! Разве тебе неизвестно, что этот человек, который подражает тирану, лишит и жизни, и имущества того, кто не подражает, — стоит ему только захотеть?

b *Сократ.* Известно, дорогой мой Калликл, ведь я не глухой и слышу это часто не только от тебя, но и от Пола и чуть ли не от каждого из афинян. Но и ты меня послушай: лишить-то он лишит, если захочет, однако ж негодяй останется негодяем, а его жертва — человеком достойным.

Калликл. Так разве это не возмутительно?

Сократ. Нет, по крайней мере для здравого ума, как показывает наше рассуждение. Или ты считаешь, что заботиться надо только о том, как бы прожить подольше и совершенствоваться лишь
c в тех искусствах, которые всегда вызволят нас из опасности, например, как ты мне советуешь, в красноречии, спасающем человека в судах?

Калликл. И клянусь Зевсом, это правильный совет!

Сократ. Скажи, мой любезный, а умение плавать — тоже дело важное, как по-твоему?

Калликл. По-моему, нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Но ведь и оно спасает от смерти, когда попадаешь в такие обстоятельства, где потребно это уменье. А если оно кажется тебе слишком ничтожным, я назову другое, более значи- d
тельное — мастерство кормчего, которое спасает от величайших опасностей не только наши души, но и наши тела, и наше имущество, совсем как красноречие. А между тем оно непритязательно и скромно, не важничает так, словно совершает что-то необычайное, но, сослуживши нам ту же самую службу, что судебное красноречие, например доставив нас целыми и невредимыми с Эгины сюда, зарабатывает на этом, если не ошибаюсь, всего два обола, а если едешь очень издалека — из Египта или из Понта, за великое e
это благодеяние, сохранивши в целости, как я уже сказал, и человека, и его детей, и добро, и женщин, берет от силы две драхмы,[64] когда судно причалит в гавани; а тот, кто владеет этим мастерством и кто исполнил все дело, сходит на сушу и скромно прогуливается по берегу подле своего корабля. Вероятно, кормчий способен рассудить, что неизвестно, кому из спутников, которым он не дал погибнуть в волнах, принес он пользу, а кому вред. Ведь он знает, 512
что высадил их на берег совершенно такими же, какими принял на борт, — ничуть не лучшими ни телом ни душою, — и потому говорит себе: нет, если кто, страдая тяжелыми и неисцелимыми телесными недугами, не потонул, так это его несчастье, что он не умер, и никакой пользы я ему не принес, но если кто скрывает множество неисцелимых недугов в душе, которая драгоценнее тела, то раз- b
ве стоит ему жить, разве пойдет ему на пользу спасение от морской пучины, от суда или от любой иной напасти — ведь негодяю лучше не жить, потому что жизнь его непременно будет и скверной, и несчастной.

Вот почему кормчий обычно не важничает и не бахвалится, хоть и спасает нас от смерти, и строитель военных машин — тоже, а между тем, мой почтенный, он не уступит не только кормчему, но и никому иному на свете, даже полководцу: целые города спасает он от гибели в иных случаях. Ты, конечно, не поставишь его в один ряд с судебным оратором? Если бы, однако, он захотел по вашему примеру, Калликл, произнести похвальное слово своему c
занятию, то засыпал бы вас словами, призывая сделаться строителями машин, утверждая, что это необходимо и что всякое другое занятие ничего не стоит: доводов ему хватит. И тем не менее ты

презираешь его и его ремесло, «строитель машин» для тебя что-то вроде позорной клички, ты не захочешь отдать свою дочь за его сына и своему сыну не позволишь взять его дочь.

Но на каком же основании хвалишь ты собственное дело и по
какому праву презираешь строителя машин и остальных, о ком
d я только что упоминал? Да, знаю, ты, верно, скажешь, что ты луч-
ше их и произошел от лучших родителей. Но если «лучшее» — не то, что понимаю под ним я, если добродетель — в том, чтобы спасать себя и свое имущество, каков бы ты ни был сам, тогда смешно хулить и строителя машин, и врача, и все прочие искусства, созданные для спасения нашей жизни и нашего добра.

Но посмотри внимательно, мой милый, может быть, благород-
e ство и добро все же не в том, чтобы спасать и спасаться? Конечно,
жить — сладко. Но человеку истинно мужественному такие заботы не к лицу, не надо ему думать, как бы прожить подольше, не надо цепляться за жизнь, но, положившись в этом на божество и поверив женщинам, что от своей судьбы никому не уйти,[65] надо
искать способ провести дни и годы, которые ему предстоят, самым
513 достойным образом; пусть решит, следует ли приноровляться к го-
сударственному строю своего города, и если да, то ты, Калликл, должен сделаться очень похожим на афинский народ, чтобы приобрести его благосклонность и большую силу в городе. Только разочти, любезный, будет ли нам от этого прок, и тебе и мне, и не случится ли с нами того же, что бывает, как говорят, с фессалийскими ведьмами,[66] когда они сводят луну с неба: захват этой власти
b в городе может стоить нам самого дорогого на свете.

Если же ты полагаешь, что хоть кто-нибудь может выучить тебя искусству, которое даст тебе большую силу в городе, меж тем как ты отличен от всего общества, его правил и порядков, — в лучшую ли сторону или в худшую, все равно, — ты, по-моему, заблуждаешься, Калликл. Да, потому что не подражать надо, а уродиться таким же, как они, если хочешь достигнуть подлинной дружбы с афинянами, — впрочем, и с сыном Пирилампа[67]
тоже, клянусь Зевсом. Вот если кто сделает тебя точь-в-точь таким
c же, как они, тот и исполнит твое желание — выведет тебя в госу-
дарственные мужи и в ораторы. Ведь каждый радуется, когда слышит речи себе по нраву, а когда не по нраву — сердится. Или, может быть, ты хотел бы возразить, приятель? Что же именно, Калликл?

Калликл. Не знаю, чем это объяснить, Сократ, но мне кажется, что ты прав. Впрочем, я — как все люди: до конца ты меня не убедил.

Сократ. Это любовь к демосу, Калликл, засела у тебя в душе и борется со мною, но если мы разберем то же самое еще несколь- d
ко раз, и вдобавок более основательно, ты убедишься до конца. А пока вспомни, что мы различали два вида занятий, обращенных как на тело, так и на душу: одни служат удовольствию, другие — высшему благу, которое отнюдь не уступчиво, напротив — упорно отстаивает свое. Так мы как будто определяли?

Калликл. Да, так.

Сократ. И те, которые служат удовольствию, суть не что иное, как низкое угодничество. Верно?

Калликл. Пусть будет так, если хочешь. e

Сократ. А другие направлены на то, чтобы предмет их заботы, будь то тело или душа, сделался как можно лучше?

Калликл. Да.

Сократ. А если мы проявляем заботу о своем городе и согражданах, не должны ли мы стремиться к тому же — чтобы сделать сограждан как можно лучше? Ведь без этого, как мы установили раньше, любая иная услуга окажется не впрок, если образ мыслей 514
тех, кому предстоит разбогатеть, или встать у власти, или вообще войти в силу, не будет честным и достойным. Согласен ты со мною?

Калликл. Конечно, если это тебе приятно.

Сократ. Теперь допустим, Калликл, что мы решили принять участие в общественных, государственных делах и приглашаем друг друга заняться строительством оборонительных стен, корабельных верфей, храмов — одним словом, чего-то очень большо- b
го, не надо ли нам испытать себя, выяснив прежде всего, знаем ли мы строительное искусство, и если знаем, то от кого выучились? Надо или нет?

Калликл. Разумеется.

Сократ. А во-вторых, случалось ли нам когда-нибудь строить частным образом, для кого-то из друзей или для себя, и удались нам эти постройки или не удались? И если б мы обнаружили, что учители у нас были знаменитые и хорошие и что мы много и удач- c
но строили сперва вместе с ними, а потом и одни, без них, лишь тогда было бы оправданным и разумным приступать к общественному делу. Но если бы мы не могли ни назвать учителя, ни показать своих построек или же, наоборот, показали бы много построек и все никуда не годные, было бы безумием браться за общественное дело и призывать к этому друг друга. Как мы рассудим — прав d
я или нет?

Калликл. Совершенно прав.

Сократ. И так же во всех прочих случаях, например, если бы мы захотели пойти на государственную службу и призывали друг друга заняться врачебным делом. Прежде чем решить, что мы для этого годны, мы, конечно, испытали бы один другого, ты — меня, а я — тебя. «Во имя богов, — спросил бы ты, — а у самого Сократа как здоровье? И случалось ли ему лечить и вылечивать других людей, рабов или свободных?» Вероятно, и я испытал бы тебя таким
e же образом. И если бы мы обнаружили, что никто не сделался здоровее с нашею помощью — ни из иноземцев, ни из сограждан, мужчин и женщин, — клянусь Зевсом, Калликл, положение оказалось бы поистине смехотворным: люди дошли бы до такого безрассудства, что, не испробовав свои силы частным образом — вначале наудачу, а потом стараясь укрепиться в своем искусстве, — они брались бы за него, подобно гончару, начинающему, как говорят, «учиться гончарному делу с бочонка»,[68] и не только сами пытались бы занять общественную должность, но и звали других таких же невежд, как и они! Разве это не безумие, как тебе кажется?

Калликл. Мне кажется, да.

515 *Сократ.* А теперь, любезный мой, раз ты сам недавно принялся за государственные дела и раз стыдишь меня за то, что я к этим делам равнодушен, и зовешь последовать твоему примеру, не испытать ли нам друг друга? «Что, стал ли в прежние времена кто-нибудь из афинян лучше благодаря Калликлу? Есть ли хоть один человек, иноземец или афинский гражданин, раб или свободный, безразлично, который прежде был бы дурным — несправедливым, распущенным и безрассудным, а Калликл превратил бы его в чело-
b века достойного?» Скажи мне, Калликл, если кто задаст тебе такой вопрос, что ты ответишь? Кто стал лучше благодаря общению с тобою, кого ты назовешь? Отчего же ты молчишь — разве ты ничего не достиг в частной жизни, прежде чем взяться за общественное дело?

Калликл. Ох, Сократ, какой же ты задиристый!

Сократ. Да не из задирчивости я тебя спрашиваю, а потому что действительно хочу понять твой взгляд — каким образом, по-твоему, следует вести наши общественные дела? Была ли
c у тебя с самого начала какая-нибудь иная цель или ты заботишься только об одном — чтобы мы, твои сограждане, стали как можно лучше? Разве мы уже не признали, и вдобавок не один раз, что именно этим должен заниматься государственный человек? Признали или нет? Отвечай! Ладно, я сам за тебя отвечу: да, признали. Но если в этом заключается служба, которою порядочный человек обязан своему городу, вспомни про тех мужей, что ты называл не-

много раньше, — про Перикла, Кимона, Мильтиада и Фемистокла — и скажи, по-прежнему ли ты считаешь их хорошими гражданами? d

Калликл. Да, по-прежнему.

Сократ. А раз хорошими, ясно, что каждый из них делал сограждан лучше, чем они были раньше. Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. Стало быть, когда Перикл впервые выступал перед народом, афиняне были хуже, нежели в тот день, когда он выступал перед ними в последний раз?

Калликл. Возможно.

Сократ. Нет, не «возможно», мой милый, а «непременно», как явствует из всего, в чем мы с тобой согласились, — разумеется, если он и вправду был хорошим гражданином.

Калликл. Что ж с того? e

Сократ. Ничего. Но ответь мне, пожалуйста, еще вот на какой вопрос: как считается, афиняне благодаря Периклу стали лучше или же, наоборот, развратились по его вине? Я по крайней мере только и слышу, что Перикл, впервые установив и введя жалованье, превратил афинян в лодырей, трусов, пустомель и корыстолюбцев.[69]

Калликл. От кого ты это слышишь, Сократ? От молодцев, уродующих наш слух![70]

Сократ. Но вот что я уже не от других слышу, а знаю точно и ты тоже знаешь, что сперва Перикл пользовался доброю славой и афиняне не присуждали его ни к какому позорному наказанию, пока сами были хуже, когда же заслугами Перикла сделались честны и благородны — к концу его жизни, — то осудили его за воров- 516
ство и чуть было смертного приговора не вынесли, считая его, видно, скверным гражданином.

Калликл. Ну и что же? Признать по этой причине Перикла дурным?

Сократ. Ну во всяком случае, скотник, присматривающий за ослами, лошадьми или быками, оказался бы дурным при таких обстоятельствах — если бы он принял животных смирными, и они не лягали бы его, и не бодались, и не кусались, а потом, под его присмотром, вдруг одичали. Или же тебе не кажется дурным скот- b
ник — кто бы он ни был и за каким бы скотом ни ходил, — у которого смирные животные дичают? Да или нет?

Калликл. Да, да — только бы тебе угодить!

Сократ. Тогда угоди мне еще раз и скажи: человек — тоже одно из животных?

Калликл. Как же иначе!

Сократ. Стало быть, Перикл присматривал за людьми?

Калликл. Да.

Сократ. Что же получается? Не следовало ли им, как мы с тобою только что установили, сделаться под его присмотром спра-
c ведливее, если он действительно хорош и искусен в государственном управлении?

Калликл. Непременно.

Сократ. Но справедливые смирны, как говорит Гомер.[71] А ты что скажешь? Так же, как Гомер?

Калликл. Да.

Сократ. Но у Перикла они одичали и вдобавок накинулись на него самого, чего он уже никак не ожидал.

Калликл. Ты хочешь, чтобы я согласился с тобою?

Сократ. Да, если находишь, что я прав.

Калликл. Будь по-твоему.

Сократ. А если они одичали, значит, сделались несправедливее и хуже?

d *Калликл.* Пусть будет так.

Сократ. Выходит, Перикл не был искусен в государственном управлении.

Калликл. Да, не был, если верить тебе.

Сократ. Нет, клянусь Зевсом, и тебе тоже, раз ты не отказываешься от того, с чем раньше соглашался. А теперь поговорим о Кимоне. Разве те, кого он выхаживал, не подвергли его остракизму, чтобы десять лет не слышать его голоса?[72] И с Фемистоклом[73] поступили точно так же, приговорив его к изгнанию, верно? А Миль-
e тиада,[74] победителя при Марафоне, постановили сбросить в пропасть, и сбросили бы, если бы не вмешался притан. Будь они, однако ж, все четверо людьми дельными и достойными, как ты утверждаешь, никогда бы с ними не случилось ничего подобного. Так не бывает, чтобы хорошие колесничие сперва не падали с колесницы, а потом, когда выходят коней и сами станут опытнее, тогда бы вдруг начали падать. Не бывает так ни в управлении колесницей, ни в любом ином деле. Или ты другого мнения?

Калликл. Нет.

517 *Сократ.* По-видимому, правильно мы говорили раньше, что не знаем ни одного человека в нашем городе, который оказался бы хорош и искусен в государственном управлении. А ты подтверждал, что в нынешние времена так оно и есть, но только не в минувшие, и выбрал для примера этих четверых. Выяснилось, однако ж, что они ничем не лучше нынешних, и если и были ораторами, то не

владели ни истинным красноречием — в таком случае они не потерпели бы крушения, — ни даже льстивым.

Калликл. А все же, Сократ, нынешним до них далеко, никто из нынешних не способен на такие дела, какие совершил любой из тех четверых.

Сократ. Дорогой мой, если говорить о том, как они служили b
городу, я их тоже не хулю, напротив, мне кажется, они были расторопнее, чем нынешние, и лучше умели исполнять все желания нашего города. Но в том, чтобы не потакать желаниям, а давать им иное направление — когда убеждением, а когда и силой, так, чтобы граждане становились лучше, — тут у прежних нет, можно ска- c
зать, ни малейшего преимущества. А в этом одном и заключается долг хорошего гражданина! Что же до кораблей, оборонительных стен, судовых верфей и многого иного тому подобного, я с тобою согласен — прежние были ловчее нынешних.

Видишь ли, в течение всей нашей с тобою беседы происходит забавное недоразумение — мы все время топчемся на одном месте, оттого что не понимаем друг друга. Мне кажется, ты уже несколько раз согласился и признал, что забота о душе, как и о теле, бывает d
двух родов. Одна — служанка, она может доставить телу пищу, если оно голодно, питье — если испытывает жажду, платье, покрывала, обувь — если зябнет, и все остальное, какое бы желание ни возникло у нашего тела (я нарочно пользуюсь одними и теми же сравнениями, чтобы легче было меня понять). А раз ты способен раздобыть эти вещи, раз ты трактирщик, купец или ремеслен- e
ник — пекарь, повар, ткач, сапожник, кожевник, — ничего удивительного, если сам ты, занимаясь своими делами, и другие, глядя на тебя, полагаете, будто ты как раз и ухаживаешь за телом. Так считает любой, кому невдомек, что помимо всех этих занятий существуют еще гимнастическое и врачебное искусства, которые и составляют истинный уход за телом и которым принадлежат главенство над теми занятиями и право распоряжаться их плодами, потому что они одни знают, какие из кушаний и напитков на 518
пользу телу и какие во вред, а все остальные ничего в этом не смыслят. Вот почему прочие занятия мы считаем низменными, рабскими, недостойными свободного человека, а врачебное и гимнастическое искусства по справедливости признаем владыками над ними.

Когда я говорю, что то же самое верно и для души, ты, как мне кажется, меня понимаешь и соглашаешься, словно бы убедившись, что я говорю дело, но спустя немного вдруг заявляешь, что b
были честные и достойные граждане в Афинах, а когда я спраши-

ваю, кто же они, и ты называешь людей весьма сведущих, по твое-
му мнению, в государственных делах, это, мне кажется, звучит так
же, как если бы я спрашивал про гимнастику — кто из мастеров
ухода за телом хорош или был хорош в прежние времена, — а ты
бы, нисколько не шутя, отвечал: «Пекарь Теарион, Митек, тот, что
написал книгу о сицилийской кухне, и трактирщик Сарамб,[75]
c все — удивительные мастера ухаживать за телом: у одного дивный
хлеб, у другого — приправы, у третьего — вино».

Пожалуй, ты рассердился бы, если бы я тебе на это сказал:
«Милый мой, да ты совершенный невежда в гимнастике! Ты гово-
ришь мне о прислужниках, которые исполняют наши желания, но
понятия не имеют, какие из них прекрасны и благородны, и при
случае раскормят людей до тучности и будут осыпаны за это по-
d хвалами, но в конце концов сгонят с костей и то мясо, что было на
них сначала. А жертвы их забот — тоже по невежеству — не тех
примут за виновников своих недугов и истощения, кто их потче-
вал, а тех, кто случится рядом и подаст какой-нибудь совет, когда
прежняя полнота, приобретенная в ущерб здоровью, долгое время
спустя обернется болезнью; вот кого они будут и винить, и хулить,
и даже расправятся с ними, если смогут, а тех, других, истинных
виновников своих бедствий, будут прославлять».

e Вот и теперь, Калликл, ты поступаешь в точности так же. Ты
хвалишь людей, которые кормили афинян, доставляя им то, чего
они желали. Говорят, будто они возвеличили наш город, а что
519 из-за этих прежних правителей он раздулся в гнойную опухоль,
того не замечают. А между тем они, прежние, набили город гава-
нями, верфями, стенами, податными взносами и прочим вздором,
забыв о воздержности и справедливости. И когда наконец приступ
бессилия все-таки разразится, винить афиняне будут советчиков,
которые в ту пору случатся рядом, а Фемистокла, Кимона, Перик-
ла — виновников своих бедствий — будут хвалить. Потеряв вмес-
те с новыми приобретениями и старое состояние, они, может быть,
b напустятся на тебя, если ты не остережешься, и на моего друга Ал-
кивиада, хоть вы и не настоящие виновники, а самое большее —
соучастники вины.

Обрати внимание, какая нелепость совершается у нас на гла-
зах, да, говорят, бывала и раньше. Я вижу, что, когда город обхо-
дится с кем-нибудь из своих государственных мужей как с пре-
ступником, обвиняемые негодуют и сетуют на незаслуженную
обиду. «Мы оказали городу столько благодеяний, а теперь неспра-
ведливо из-за него гибнем!» — так они говорят. Но это ложь от на-
c чала до конца! Ни один глава государства не может незаслуженно

погибнуть от руки того города, который он возглавляет. Этих мни-
мых государственных мужей постигает примерно та же беда, что
софистов. Софисты — учители мудрости — в остальном действи-
тельно мудры, но в одном случае поступают нелепо: они называют
себя наставниками добродетели, но часто жалуются на учеников,
которые их обижают, отказывая в вознаграждении и других знаках
благодарности за науку и доброе обхождение. Это же верх бес- d
смыслицы! Могут ли люди, которые сделались честны и справед-
ливы, избавившись с помощью учителя от несправедливости и об-
ретя справедливость, все же совершать несправедливые поступки
по несправедливости, которой в них больше нет?! Ты согласен со
мною, друг, что это нелепо?

Видишь, Калликл, не желая отвечать, ты и правда заставил
меня произнести целую речь.

Калликл. А без моих или еще чьих-нибудь ответов ты говорить
не можешь?

Сократ. Похоже, что могу. Как бы то ни было, а теперь я объ- e
ясняюсь так пространно потому, что ты не хочешь отвечать. Но
скажи во имя бога дружбы,[76] мой дорогой, тебе не кажется ли бес-
смыслицей утверждать, что ты сделал другого человека хорошим
(он, дескать, благодаря этому воздействию и стал хорош и остает-
ся хорошим), и вместе с тем бранить его негодяем?

Калликл. Да, кажется.

Сократ. Но не такие ли речи слышишь ты от людей, которые
утверждают, будто учат добродетели?

Калликл. Да, слышу. Но стоит ли вообще говорить об этих ни- 520
чтожных людишках?

Сократ. А что скажешь о тех, кто утверждает, будто стоит во
главе государства и старается сделать его как можно лучше, а по-
том, когда обстоятельства переменятся, обвиняет его во всех поро-
ках? По-твоему, они сколько-нибудь отличаются от софистов?
Нет, милый ты мой, между оратором и софистом разницы нет во-
все, а если и есть, то самая незаметная, как я уже говорил Полу. b
А ты по невéдению одно считаешь чем-то в высшей степени пре-
красным — красноречие то есть, а другое презираешь. На самом
деле софистика прекраснее красноречия в такой же точно мере,
в какой искусство законодателя прекраснее правосудия и гимна-
стика — искусства врачевания. Одним только ораторам и софис-
там, на мой взгляд, не пристало бранить своих воспитанников,
обвиняя их в неблагодарности, ибо тем самым они обвиняют и са-
мих себя — в том, что не принесли пользы, которую обещали. Не
правда ли?

c *Калликл.* Истинная правда.

Сократ. Похоже, что и оказывать услуги безвозмездно приста-
ло только им одним, если бы их обещания не были ложью. Когда
принимаешь любую иную услугу, например выучиваешься,
упражняясь, быстро бегать, и учитель не связывает тебя обещани-
ем, не уговаривается о вознаграждении и не берет деньги сразу же,
как только сообщит тебе легкость в беге, ты, может статься, и ли-
d шишь его своей благодарности: ведь, сколько я понимаю, причина
несправедливых поступков не медлительность, а несправедли-
вость. Верно?

Калликл. Да.

Сократ. Но раз учитель истребляет эту причину — несправедливость, ему уже нечего опасаться несправедливого обращения со стороны ученика, наоборот, лишь такие услуги и можно оказывать, не уславливаясь о вознаграждении, если только ты действительно способен делать людей лучше. Не так ли?

Калликл. Так.

Сократ. Отсюда следует, по-видимому, что в остальных случаях, например если речь идет о строительстве или еще каком-нибудь мастерстве, брать деньги за свои советы нисколько не позорно.

e *Калликл.* По-видимому, да.

Сократ. А насчет того, о чем мы сейчас толкуем, — как жить самым достойным образом, как лучше всего управлять своим домом или своим городом, — насчет этого отказать в совете, если не рассчитываешь на плату, повсюду считается позорным. Верно?

Калликл. Да.

Сократ. Причина понятна: среди всех услуг одна лишь эта внушает желание ответить добром на добро, и нужно считать хорошим знаком, если сделавший это доброе дело получает затем доброе воздаяние, если же не получает — наоборот. Так или нет?

521 *Калликл.* Так.

Сократ. К какой же заботе о нашем городе ты меня призываешь, определи точно. Чтобы я боролся с афинянами, стараясь сделать их как можно лучше и здоровее как врач или же как прислужник, во всем им уступая? Скажи мне правду, Калликл. Ты начал так откровенно, говори же и до конца все, что думаешь, это будет только справедливо. Отвечай мне честно и без страха.

Калликл. Что ж, я скажу: надо прислуживать.

b *Сократ.* Выходит, мой благородный друг, ты призываешь меня льстить и угодничать?

Калликл. Да, если тебе угодно называть мисийца мисийцем,[77] Сократ. А в противном случае...

Сократ. Не повторяй в который раз того же самого — что меня погубит любой, кому вздумается!

Потому что я тебе снова отвечу: «Негодяй погубит достойного человека». И не говори, что у меня отнимут имущество, чтобы мне не возразить тебе снова: «Пусть отнимут, а распорядиться отобранным не смогут, потому что как несправедливо отнимут, так c
и распорядятся несправедливо, а если несправедливо — значит, постыдно, а если постыдно — значит, плохо».

Калликл. Как ты твердо, по-видимому, убежден, Сократ, что ни одно из этих зол тебя не коснется, — словно бы живешь вдалеке отсюда и не можешь очутиться перед судом по доносу какого-нибудь отъявленного негодяя!

Сократ. Я был бы и в самом деле безумцем, Калликл, если бы сомневался, что в нашем городе каждого может постигнуть какая угодно участь. Но одно я знаю твердо: если я когда-нибудь d
предстану перед судом и мне будет грозить одна из опасностей, о которых ты говоришь, обвинителем моим и правда будет негодяй — ведь ни один порядочный человек не привлечет невинного к суду, — и я не удивлюсь, услышав смертный приговор.[78] Объяснить тебе почему?

Калликл. Конечно!

Сократ. Мне думается, что я в числе немногих афинян (чтобы не сказать — единственный) подлинно занимаюсь искусством государственного управления[79] и единственный среди нынешних граждан применяю это искусство к жизни. И раз я никогда не веду разговоров ради того, чтобы угодить собеседнику, но всегда, о чем бы ни говорил, — ради высшего блага, а не ради особого удоволь- e
ствия, — раз я не хочу следовать твоему совету и прибегать к хитрым уловкам, мне невозможно будет защищаться в суде. Снова приходят мне на ум слова, которые я сказал Полу: судить меня будут так, как дети судили бы врача, которого обвинил перед ними повар. Подумай сам, как защищаться такому человеку перед таким судом, если обвинитель заявит: «Дети, этот человек и вам самим причинил много зла, и портит младенцев, пуская в ход нож и раскаленное железо, изнуряет вас, душит и одурманивает, назначая 522
горькие-прегорькие лекарства, морит голодом и томит жаждой — не то что я, который закармливает вас всевозможными лакомствами!» Что, по-твоему, мог бы ответить врач, застигнутый такою бедой? Ведь если бы он ответил правду: «Все это делалось ради вашего здоровья, дети», — представляешь себе, какой крик подняли бы эти судьи? Оглушительный!

Калликл. Пожалуй.

Сократ. Значит, и по-твоему, ему было бы до крайности трудно собраться с мыслями и отвечать?

b *Калликл.* Разумеется.

Сократ. В таком же самом положении, нисколько не сомневаюсь, очутился бы и я, если бы попал под суд. Я не смогу назвать ни одного удовольствия, которое бы я им доставил, а ведь именно в этом, на их взгляд, заключаются услуги и благодеяния, тогда как я не хвалю тех, кто их оказывает, и не завидую тем, кто их принимает. И если кто скажет про меня, что я порчу и одурманиваю молодых или оскорбляю злословием старых — в частных ли беседах или в собраниях, — я не смогу ответить ни по правде — что, дес-
c кать, все слова мои и поступки согласны со справедливостью и вашим желанием, граждане судьи, — ни каким-либо иным образом. Да уж, видимо, какая бы участь ни выпала, а придется терпеть.

Калликл. И по-твоему, это прекрасно, Сократ, когда человек так беззащитен в своем городе и не в силах себе помочь?

Сократ. Да, Калликл, если он располагает тем единственным средством защиты, которое ты за ним признал, и даже не один раз, — если он защитил себя тем, что никогда и ни в чем не был не-
d справедлив — ни перед людьми, ни перед богами, ни на словах, ни на деле; и мы с тобою не раз согласились, что эта помощь — самая лучшая, какую человек способен себе оказать. Вот если бы кто-нибудь меня уличил, что я не могу доставить себе и другим такой помощи, мне было бы стыдно, где бы меня ни уличили — в большом ли собрании или в малом или даже с глазу на глаз, — и если бы умирать приходилось из-за этого бессилия, я бы негодовал. Но если бы причиною моей гибели оказалась неискушенность в льстивом красноречии, можешь быть уверен, я бы встретил
e смерть легко и спокойно. Ведь сама по себе смерть никого не страшит, разве что человека совсем безрассудного и трусливого, страшит совершённая несправедливость, потому что величайшее из всех зол — это когда душа приходит в Аид обремененной множеством несправедливых поступков. Если хочешь в этом убедиться, послушай, что я тебе расскажу.

Калликл. Что ж, если со всем прочим ты уже покончил, рассказывай.

523 *Сократ.* Тогда внемли, как говорится, прекрасному преданию,[80] которое ты, верно, сочтешь сказкою, а я полагаю истиной, а потому и рассказывать буду так, как рассказывают про истинные события.

Гомер сообщает, что Зевс, Посейдон и Плутон[81] поделили власть, которую приняли в наследство от отца. А при Кроне был

закон — он сохраняется у богов и до сего дня, — чтобы тот из лю-
дей, кто проживет жизнь в справедливости и благочестии, удалял- b
ся после смерти на Острова блаженных и там обитал, неизменно
счастливый, вдали от всех зол, а кто жил несправедливо и безбож-
но, чтобы уходил в место кары и возмездия, в темницу, которую
называют Тартаром.[82] Во времена Крона и в начале царства Зевса
суд вершили живые над живыми, разбирая дело в тот самый день,
когда подсудимому предстояло скончаться. Плохо выносились
эти приговоры, и вот Плутон и правители с Островов блаженных
пришли и пожаловались Зевсу, что и в Тартар, и на их Острова яв- c
ляются люди, которым там не место. А Зевс им отвечает: «Я реши-
тельно это прекращу!» «Сейчас, — говорит он, — приговоры вы-
носят плохо, но отчего? Оттого, что подсудимых судят одетыми.
Оттого, что их судят живыми. Многие скверны душой, но одеты
в красивое тело, в благородство происхождения, в богатство, и,
когда открывается суд, вокруг них толпятся многочисленные сви-
детели, заверяя, что они жили в согласии со справедливостью. Су- d
дей это приводит в смущение, да вдобавок и они одеты — душа их
заслонена глазами, ушами и вообще телом от головы до пят. Все
это для них помеха — и собственные одежды, и одежды тех, кого
они судят». «Первым делом, — продолжает Зевс, — люди не дол-
жны больше знать дня своей смерти наперед, как теперь. Это надо
прекратить, и Прометею[83] уже сказано, чтобы он лишил их дара e
предвидения. Затем надо, чтобы всех их судили нагими, а для это-
го пусть их судят после смерти. И судья пусть будет нагой, и мерт-
вый, и пусть одною лишь душою взирает на душу — только на
душу! — неожиданно умершего, который разом лишился всех ро-
дичей и оставил на земле все блестящее свое убранство, — лишь
тогда суд будет справедлив.

Я знал это раньше вашего и потому уже назначил судьями соб-
ственных сыновей: двоих от Азии — Миноса и Радаманта, и одно- 524
го от Европы — Эака.[84] Когда они умрут, то будут вершить суд на
лугу, у распутья, от которого уходят две дороги: одна — к Остро-
вам блаженных, другая — в Тартар. Умерших из Азии будет су-
дить Радамант, из Европы — Эак, а Миносу я дам почетное право
быть третейским судьею, когда те не смогут решить сами, и приго-
вор, каким путем следовать каждому из умерших, будет безупреч-
но справедливым».

Вот рассказ, который я сам слышал, Калликл, и я верю, что это b
правда. И вот примерно какой следует из него вывод. Смерть, на
мой взгляд, не что иное, как разделение двух вещей — души и тела,
и когда они таким образом разделятся, каждая сохраняет почти то

же состояние, какое было при жизни человека. Тело сохраняет
c и природные свойства, и все следы лечения и недугов: например, если кто при жизни был крупный — от природы ли, или от обильной пищи, или от того и другого вместе, — его тело и после смерти останется крупным, если тучный — останется тучным, и так дальше. Если кто носил длинные волосы, они будут длинными и у трупа, а если был негодяем и его драли плетьми, и тело было мечено следами ударов — рубцами от бича или иными какими-нибудь ранами, их можно увидеть и на трупе, эти метки. И если человек
d при жизни сломал или вывихнул руку или ногу, это заметно и на мертвом теле. Одним словом, все или почти все признаки, какие тело приобрело при жизни, заметны некоторое время и после смерти. То же самое, как мне кажется, происходит и с душою, Калликл. Когда душа освободится от тела и обнажится, делаются заметны все природные ее свойства и все следы, которые оставило в душе человека каждое из его дел.

e И вот умершие приходят к судье, те, что из Азии, — к Радаманту, и Радамант останавливает их и рассматривает душу каждого, не зная, кто перед ним, и часто, глядя на Великого царя или иного какого-нибудь царя или властителя, обнаруживает, что нет здоро-
525 вого места в этой душе, что вся она иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков — рубцами, которые всякий раз отпечатывало на ней поведение этого человека, — вся искривлена ложью и бахвальством, и нет в ней ничего прямого, потому что она никогда не знала истины. Он видит, что своеволие, роскошь, высокомерие и невоздержность в поступках наполнили душу беспорядком и безобразием, и, убедившись
b в этом, с позором отсылает ее прямо в темницу, где ее ожидают муки, которых она заслуживает.

Каждому, кто несет наказание, предстоит, если он наказан правильно, либо сделаться лучшим и таким образом извлечь для себя пользу, либо стать примером для остальных, чтобы лучшими сделались они, видя его муки и исполнившись страха. Кара от богов и от людей оказывается на благо тем, кто совершает проступки, которые можно искупить, но и здесь, и в Аиде они должны пройти через боль и страдания: иным способом невозможно очис-
c тить себя от несправедливости. Кто же повинен в самых тяжелых и по этой причине неискупимых злодействах, те служат примером и предупреждением: сами они никакой пользы из этого не извлекают (ведь они неисцелимы!), зато другие извлекают, видя величайшие, самые горькие и ужасные муки, которые вечно терпят за свои проступки злодеи — настоящие пугала, выставлен-

ные в подземной темнице на обозрение и в назидание всем вновь прибывающим.

Среди них, поверь мне, будет и Архелай, если Пол рассказыва- d
ет правду, и любой другой схожий с ним тиран. Я думаю, что и вообще это главным образом бывшие тираны, цари, властители, правители городов: власть толкает их на самые тяжкие и нечестивые
проступки. Свидетель тому — сам Гомер. Царей и властителей он e
изображает несущими в Аиде вечное наказание: тут и Тантал, и Сисиф, и Титий.[85] А Терсита[86] и других мерзавцев из простого звания ни один поэт не изобразил в таком виде — неисправимым злодеем, в жестоких муках — потому, мне думается, что у Терсита
не было власти, вот он и оказался счастливее тех, у кого она была. 526
Да, Калликл, худшие преступники выходят из числа сильных и могущественных, но, разумеется, и среди них могут появиться достойные люди, и тогда они заслуживают особого восхищения. Ибо это трудно, Калликл, и потому особенно похвально — прожить всю жизнь справедливо, обладая полной свободою творить несправедливость. Таких людей немного, но они были и, я надеюсь, будут и впредь и здесь, и в иных краях — честные и достойные
люди, чья добродетель в том, чтобы справедливо вершить дело, b
которое им доверено; а один прославился больше остальных, и не только в Афинах, но повсюду среди греков — это Аристид, сын Лисимаха.[87] И все же, дорогой мой, большинство властителей злы и порочны.

И вот, как я уже сказал, когда Радамант увидит перед собой такого умершего, он не знает о нем ничего, ни имени его, ни рода, лишь одно ему видно — что это негодяй; и Радамант отправляет его в Тартар, пометив, исцелимым или безнадежным кажется ему
этот умерший. Придя в Тартар, виновный терпит то, чего заслу- c
жил. Иногда, однако ж, судья видит иную душу, которая жила благочестиво и в согласии с правдой, — душу простого мужа или еще какого-нибудь человека, но чаще всего, поверь мне, Калликл, это бывает душа философа, который всю свою жизнь занимался собственными делами, не мешаясь попусту в чужие. Радамант отдает ему дань восхищения и посылает на Острова блаженных. Так же судит и Эак, и оба держат в руке жезл. А Минос сидит один, надзи-
рая над ними, и в руке у него золотой скипетр, как рассказывает d
у Гомера Одиссей, который его лицезрел:

Скипетр в деснице держа золотой, там умерших судил он.[88]

Меня эти рассказы убеждают, Калликл, и я озабочен тем, чтобы душа моя предстала перед судьею как можно более здравой.

Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, — к почестям и наградам, — я ищу только истину и стараюсь действительно стать как можно лучше, чтобы так жить, а когда придет смерть,
e так умереть. Я призываю и всех прочих, насколько хватает сил, и тебя, Калликл, — в ответ на твой призыв — к этой жизни и к этому состязанию (в моих глазах оно выше всех состязаний на свете) и корю тебя за то, что ты не сумеешь защититься, когда настанет для тебя час суда и возмездия, о котором я только что говорил, но,
527 очутившись перед славным судьею, сыном Эгины, и ощутив на себе его руку, застынешь с открытым ртом, голова у тебя пойдет кругом, точь-в-точь как у меня здесь, на земле, а возможно, и по щекам будешь бит с позором и вообще испытаешь всяческие унижения.

Но, пожалуй, мой рассказ кажется тебе баснею вроде тех, что плетут старухи, и ты слушаешь его с презрением. В этом не было бы ничего удивительного, если бы наши разыскания привели к иным выводам, лучшим и более истинным. Но теперь ты видишь
b сам, что, хоть вас и трое и хотя мудрее вас — тебя, Пола и Горгия — нет никого в целой Греции, вы не в состоянии доказать, что надо жить какою-то иной жизнью, нежели та, о которой я говорил и которая, надо надеяться, будет полезна для нас и в Аиде. Наоборот, как много было доводов, а все опрокинуты, и только один стоит твердо — что чинить несправедливость опаснее, чем терпеть, и что не казаться хорошим до́лжно человеку, но быть хорошим и в частных делах, и в общественных, и это главная в жизни забота. Если же кто-нибудь по какой-то причине сделается плохим, он должен понести наказание, и если первое благо — быть справед-
c ливым, то второе — становиться им, искупая вину наказанием. А всякого угодничества и лести — и самому себе, и другим людям, немногим или же многим — до́лжно остерегаться; и красноречие до́лжно употреблять соответственно — дабы оно всегда служило справедливости, как, впрочем, и любое иное занятие.

Итак, поверь мне и следуй за мною к цели, достигнув которой ты будешь счастлив и при жизни, и после смерти, как показывает наша беседа. И пусть другие презирают тебя, считая глупцом, пусть оскорбляют, если вздумается, пусть даже бьют, клянусь Зев-
d сом, переноси спокойно и позор, и побои: с тобою ничего не случится дурного, если ты поистине достойный человек и предан добродетели.

А потом, когда мы оба достаточно в ней утвердимся, тогда лишь, если сочтем нужным, примемся за государственные дела или подадим свой совет в ином деле, какое бы нас ни привлекло.

Тогда мы будем лучшими советчиками, чем ныне, ибо стыдно по-мальчишески хвастаться и важничать, когда без конца меняем свои суждения, и притом о вещах самых важных. Вот до какого не- e вежества мы дошли!

Давай же изберем в наставники то суждение, которое открылось нам сегодня и которое показывает, что этот путь в жизни — наилучший; давай и жить, и умирать, утверждаясь в справедливости и во всякой иной добродетели. Последуем сами призыву этого наставника и позовем за собою других, но не станем прислушиваться к мнению, к которому склонился ты сам и склоняешь меня: оно ничего не стоит, Калликл.

ГИППИЙ БОЛЬШИЙ

Сократ, Гиппий

Завязка

Сократ. Гиппий, славный и мудрый, нако-
281 нец-то ты прибыл к нам в Афины!

Гиппий. Все недосуг, Сократ. Всякий раз, как Элиде[1] нужно бывает вести переговоры с каким-нибудь государством, она обращается ко мне, прежде чем к кому-нибудь другому из граждан, и выбирает меня послом, считая наиболее подходящим судьею и вестником тех речей, которые обычно произносятся от каждого
b из государств. Много раз я бывал послом в различных государствах, чаще же всего и по поводу самых многочисленных и важных дел — в Лакедемоне. Это-то и есть мой ответ на твой вопрос, ведь я не часто заезжаю в ваши места.

Сократ. Вот что значит, Гиппий, быть поистине мудрым и совершенным человеком. Ведь ты умеешь и в частной жизни, беря с молодых людей большие деньги, приносить им пользу еще боль-
c шую, чем эти деньги; с другой стороны, ты и на общественном поприще умеешь оказывать благодеяния своему государству, как и должен поступать всякий, кто не желает, чтобы его презирали, а, напротив, хочет пользоваться доброй славой среди народа. Однако, Гиппий, какая причина того, что древние мужи, прославившие свои имена мудростью, — и Питтак, и Биант, и последователи милетянина Фалеса, да и позднее жившие, вплоть до Анаксагора,[2] — все или большинство из них, по-видимому, держались в стороне от государственных дел?

d *Гиппий*. Какая же, Сократ, иная причина, если не та, что они были не в силах и не способны обнять разумом и то и другое — дела общественные и дела частные?

Сократ. Значит, клянусь Зевсом, подобно тому как все остальные искусства сделали успехи и по сравнению с нынешними старые мастера плохи, то же самое придется сказать и о вашем искусстве — искусстве софистов:[3] оно сделало успехи, а мудрецы из древних плохи по сравнению с вами.

Гиппий. Совершенно правильно.

Сократ. Следовательно, Гиппий, если бы у нас ожил теперь 282 Биант, то, пожалуй, вызвал бы у вас смех, все равно как о Дедале[4] говорят ваятели, что, появись он теперь и начни исполнять такие же работы, как те, которые создали ему имя, он был бы смешон.

Гиппий. Все это так, как ты говоришь, Сократ. Однако я все-таки обыкновенно древних и живших прежде нас восхваляю в первую очередь и больше, чем нынешних, так как остерегаюсь зависти живых и боюсь гнева мертвых.

Сократ. Ты, Гиппий, по-моему, прекрасно говоришь и рассуж- b даешь, и я могу подтвердить правильность твоих слов. Действительно, ваше искусство сделало успехи в том, чтó дает возможность заниматься и общественными делами наряду с частными. Ведь вот Горгий,[5] леонтинский софист, прибыл сюда со своей родины в общественном порядке, как посол и как человек, наиболее способный из всех леонтинян к общественной деятельности; он и в Народном собрании оказался отличным оратором и частным образом, выступая с показательными речами и занимаясь с молодыми людьми, за- c работал и собрал с нашего города большие деньги. Если угодно, то и наш приятель, известный Продик, часто и раньше приезжал сюда по общественным делам, а в последний раз, недавно, приехав с Кеоса по такого же рода делам, очень отличился своей речью в Совете,[6] да и частным образом, выступая с показательными речами и занимаясь с молодыми людьми, получил удивительно много денег. А из тех, древних, никто никогда не считал возможным требовать денежного d вознаграждения и выставлять напоказ свою мудрость пред всякого рода людьми. Вот как они были просты! Не заметили, что деньги имеют большую цену. Из этих же двух мужей каждый заработал своей мудростью больше денег, чем другие мастера каким угодно искусством, а еще раньше них — Протагор.[7]

Гиппий. Ничего-то ты, Сократ, об этом по-настоящему не знаешь! Если бы ты знал, сколько денег заработал я, ты бы изумился! Не говоря об остальном, когда я однажды прибыл в Сицилию, в то e время как там находился Протагор, человек прославленный и старший меня по возрасту, я все-таки, будучи много его моложе, в короткое время заработал гораздо больше ста пятидесяти мин, да притом в одном только совсем маленьком местечке, Инике,[8] больше двадцати мин. Прибыв с этими деньгами домой, я отдал их отцу, так что и он, и все остальные граждане удивлялись и были поражены. Я думаю, что заработал, пожалуй, больше денег, чем любые два других софиста, вместе взятые.

Сократ. Ты, Гиппий, приводишь прекрасное и важное доказа- 283 тельство мудрости и своей собственной, и вообще нынешних лю-

дей, — насколько же они отличаются ею от древних! Велико было, по твоим словам, невежество людей, живших прежде. С Анаксагором произошло, говорят, обратное тому, что случается с вами: ему достались по наследству большие деньги, а он по беззаботности всё потерял — вот каким неразумным мудрецом он был! Да и об остальных, живших в старину рассказывали подобные же вещи. Итак, мне
b кажется, ты приводишь прекрасное доказательство мудрости нынешних людей по сравнению с прежними. Многие согласны в том, что мудрец должен быть прежде всего мудрым для себя самого.[9] Определяется же это так: мудр тот, кто заработал больше денег.

Но об этом достаточно. Скажи мне вот что: ты-то сам в каком государстве из тех, куда заезжаешь, заработал больше денег? Видно, в Лакедемоне,[10] где бываешь чаще всего?

Гиппий. Нет, Сократ, клянусь Зевсом!

Сократ. Да что ты? Значит, в Лакедемоне меньше всего?

c *Гиппий.* Я там вообще никогда ничего не получал.

Сократ. Странные вещи говоришь ты, Гиппий, удивительные! Скажи мне: разве не в состоянии твоя мудрость делать более добродетельными тех, кто следует и учится ей?

Гиппий. И даже очень.

Сократ. Значит, сыновей иникян ты был в состоянии сделать лучшими, а сыновей спартиатов нет?

Гиппий. Далеко до этого.

Сократ. Тогда, стало быть, сицилийцы стремятся стать лучшими, а лакедемоняне — нет?

d *Гиппий.* И лакедемоняне очень стремятся, Сократ.

Сократ. Может быть, они избегали общения с тобой из-за недостатка денег?

Гиппий. Нет, конечно, денег у них достаточно.

Сократ. Какая же причина, что, хотя у них есть и желание, и деньги, а ты мог помочь им в самом важном, они отпустили тебя не нагруженным деньгами? Ведь невероятно же, чтобы лакедемоняне могли воспитывать своих детей лучше, чем это можешь ты? Или это так и ты с этим согласен?

e *Гиппий.* Никоим образом.

Сократ. Быть может, ты не сумел убедить молодых людей в Лакедемоне, что через общение с тобой они преуспеют в добродетели больше, чем если будут общаться со своими? Или ты не мог убедить отцов этих молодых людей, что, если только они пекутся о своих сыновьях, им следует скорее поручать их тебе, чем самим о них заботиться? Ведь не из зависти же отцы мешали своим детям стать как можно лучше?

Гиппий. Не думаю, чтобы из зависти.

Сократ. Лакедемон, конечно, имеет хорошие законы?

Гиппий. Еще бы!

Сократ. А в государствах с хорошим законодательством выше 284
всего ценится добродетель?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Ты же умеешь прекраснее всех людей преподавать ее другим.

Гиппий. Именно прекраснее всех, Сократ!

Сократ. Ну а тот, кто прекраснее всех умеет преподавать искусство верховой езды, не в Фессалии[11] ли он будет пользоваться почетом больше, чем где бы то ни было в Элладе, и не там ли получит больше всего денег, равно как и во всяком другом месте, где ревностно занимаются этим?

Гиппий. Вероятно.

Сократ. А тот, кто может преподать драгоценнейшие знания,
ведущие к добродетели, разве не в Лакедемоне будет пользоваться b
наибольшим почетом? Разве не там заработает он больше всего денег,[12] если пожелает, равно как и в любом эллинском городе из тех, что управляются хорошими законами? Неужели ты думаешь, друг мой, что это будет скорее в Сицилии, в Инике? Поверим ли мы этому, Гиппий? Но если прикажешь, придется поверить.

Гиппий. Все дело, Сократ, в том, что изменять законы и воспитывать сыновей вопреки установившимся обычаям несогласно у лакедемонян с заветами отцов.

Сократ. Что ты говоришь! У лакедемонян несогласно с завета- c
ми отцов поступать правильно, а надо ошибаться?

Гиппий. Этого, Сократ, я бы не сказал.

Сократ. Но разве они не поступали бы правильно, если бы воспитывали молодежь лучше, а не хуже?

Гиппий. Правильно, но у них несогласно с законами давать чужеземное воспитание. Знай твердо: если бы кто другой когда-либо получал от них деньги за воспитание, то и я получил бы их, и гораздо больше всех; по крайней мере они бывают рады и слушать меня, и хвалить, но, повторяю, нет у них такого закона.

Сократ. Как ты скажешь, Гиппий, вред ли или польза для госу- d
дарства закон?

Гиппий. Устанавливается закон, я думаю, ради пользы; иногда же он приносит и вред, когда его плохо установили.[13]

Сократ. Так что же? Разве те, кто устанавливает закон, не устанавливают его как наибольшее благо для государства? И без этого разве можно жить по закону?

Гиппий. Ты говоришь правду.

Сократ. Итак, когда те, кто пытается устанавливать законы, погрешают против блага, они погрешают против того, что законно, и против закона. Что ты скажешь на это?

e *Гиппий.* Говоря строго, Сократ, это так; однако обычно люди этого так не называют.

Сократ. Какие люди, Гиппий? Знающие или незнающие?

Гиппий. Большинство.

Сократ. А знает ли это большинство истину?

Гиппий. Нет, конечно.

Сократ. Но ведь люди знающие считают более полезное поистине более законным для всех людей, чем то, что менее полезно; или ты с этим не согласен?

Гиппий. Я согласен, что это действительно так.

Сократ. А не бывает ли это на самом деле и не происходит ли это так, как считают знающие люди?

Гиппий. Разумеется.

285 *Сократ.* Но ведь для лакедемонян, как ты говоришь, на самом деле полезнее получать воспитание, которое можешь дать ты, хотя оно и чужеземное, нежели воспитание, принятое у них в стране.

Гиппий. И верно говорю.

Сократ. Что более полезное более законно, ведь ты и это утверждаешь, Гиппий?

Гиппий. Я же сказал.

Сократ. Итак, по твоим словам, для сыновей лакедемонян воспитание, даваемое Гиппием, более законно, а воспитание, даваемое их отцами, — менее, если только эти сыновья действительно получат от тебя больше пользы.

b *Гиппий.* Конечно, они получат пользу, Сократ.

Сократ. Следовательно, лакедемоняне поступают вопреки закону, когда не платят тебе денег и не поручают тебе своих сыновей?

Гиппий. С этим я согласен; мне кажется, ты говоришь в мою пользу, и мне вовсе не приходится возражать.

Сократ. Итак, друг мой, мы находим, что лакедемоняне нарушают законы, причем нарушают их в самом существенном, хотя и кажутся очень законопослушными. Но ради богов, Гиппий, что же именно они рады бывают слушать и за что тебя хвалят?
c Очевидно, за то, что ты лучше всего знаешь, — за науку о звездах и о небесных явлениях?[14]

Гиппий. Нисколько; такой науки они и вовсе не выносят.

Сократ. А о геометрии они рады бывают слушать?

Гиппий. Никоим образом, потому что и считать-то, собственно говоря, многие из них не умеют.

Сократ. Значит, они далеки от того, чтобы слушать твои речи о вычислениях?

Гиппий. Очень далеки, клянусь Зевсом.

Сократ. Но уж конечно, они рады бывают слушать о том, что
ты умеешь разбирать точнее всех: о значении букв и слогов, рит- d
мов и гармоний?

Гиппий. Каких там гармоний и букв, мой добрейший?!

Сократ. Но о чем же они тогда слушают с удовольствием и за что тебя хвалят? Скажи мне сам, так как я не догадываюсь.

Гиппий. О родословной[15] героев и людей, Сократ, о заселении
колоний, о том, как в старину основывались города, — одним сло-
вом, они с особенным удовольствием слушают все рассказы о да- e
леком прошлом, так что из-за них я и сам вынужден был очень
тщательно все это изучить.

Сократ. Да, Гиппий, клянусь Зевсом, счастлив ты, что лакедемонянам не доставляет радости, если кто может перечислить им наших архонтов[16] начиная с Солона, не то тебе стоило бы немало труда выучить все это.

Гиппий. Почему, Сократ? Стоит мне услышать подряд пятьдесят имен, и я их тотчас же запоминаю.

Сократ. Это правда, а я-то и не сообразил, что ты владеешь ис-
кусством запоминания;[17] теперь я понимаю: лакедемонянам пото- 286
му и следует встречать тебя с радостью, что ты знаешь многое; они
и обращаются к тебе, как дети к старухам, чтобы послушать занимательные рассказы.

Гиппий. И в самом деле, Сократ, клянусь Зевсом, недавно я там
имел успех, когда разбирал вопрос о прекрасных занятиях, ко-
торым должен предаваться молодой человек. У меня, надо ска-
зать, есть превосходно составленная речь об этом; она хороша
во всех отношениях, а особенно своим способом выражения.
Вступление и начало моей речи такое: «Когда взята была Троя, —
говорится в речи, — Неоптолем спросил Нестора,[18] какие заня- b
тия приносят юноше наилучшую славу». После этого говорит
Нестор и излагает ему великое множество прекраснейших пра-
вил. С этой речью я выступил в Лакедемоне, да и здесь предпола-
гаю выступить послезавтра, в школе Фидострата, равно как и со
многими другими речами, которые стоит послушать; меня про-
сил об этом Евдик,[19] сын Апеманта. Но ты и сам должен быть c
при этом, и других привести, которые сумели бы, выслушав речь,
ее оценить.

Сократ. Так и будет, Гиппий, если богу угодно! А теперь от-
веть мне кратко вот что — ты как раз вовремя напомнил мне: надо
тебе сказать, любезнейший, что недавно, когда я в каком-то разго-
воре одно порицал как безобразное, а другое хвалил как прекрас-
ное, некий человек поставил меня в трудное положение тем, что
d задал мне, и весьма дерзко, примерно такой вопрос: «Откуда тебе
знать, Сократ, — сказал он, — что́ именно прекрасно и что́ безоб-
разно? Давай-ка посмотрим, можешь ли ты сказать, что́ такое пре-
красное?» И я, по своей простоте, стал недоумевать и не мог отве-
тить ему как следует; а уходя после беседы с ним, я сердился на
себя, бранил себя и грозился, что в первый же раз, когда повстре-
чаюсь с кем-нибудь из вас, мудрецов, я расспрошу его, выучусь,
старательно запомню, а потом снова пойду к тому, кто мне задал
тот вопрос, и с ним расквитаюсь. Теперь же, говорю я, ты пришел
вовремя и должен научить меня как следует, что же это такое —
e само прекрасное? Постарайся в своем ответе сказать мне это как
можно точнее, чтобы я, если меня изобличат во второй раз, снова
не вызвал смеха. Ведь ты-то это определенно знаешь, и, разумеет-
ся, это лишь малая доля твоих многочисленных знаний.

Гиппий. Конечно, малая, Сократ, клянусь Зевсом, можно сказать, ничтожная.

Сократ. Значит, я легко научусь, и никто меня больше не изобличит.

Гиппий. Разумеется, никто, ведь иначе я оказался бы ничтожным невеждой.

287 *Сократ*. Клянусь Герой, хорошо сказано, Гиппий, лишь бы нам одолеть того человека! Но не помешать бы тебе, если я стану подражать ему и возражать на твои ответы, чтобы ты поточнее научил меня. Я ведь довольно опытен в том, что касается возражений. Поэтому, если тебе все равно, я буду тебе возражать, чтобы получше выучиться.

b *Гиппий*. Ну что ж, возражай! Ведь, как я только что сказал, вопрос этот незначительный, я мог бы научить тебя отвечать на вопросы гораздо более трудные, так что ни один человек не был бы в состоянии тебя изобличить.

Прекрасное — это не отдельные вещи или живые существа и не формы жизни

Сократ. Ах, хорошо ты говоришь! Но давай, раз ты сам велишь, я стану, совсем как тот человек, задавать тебе вопросы. Дело в том, что если бы ты произнес перед ним ту речь, о которой говоришь, — речь о пре-
красных занятиях, то он, выслушав тебя, лишь только ты кончишь
c говорить, спросил бы прежде всего о само́м прекрасном — такая

уж у него привычка — и сказал бы так: «Элидский гость, не справедливостью ли справедливы справедливые люди?» Отвечай же, Гиппий, как если бы он спрашивал тебя.

Гиппий. Я отвечу, что справедливостью.

Сократ. «Итак, справедливость что-то собой представляет?»

Гиппий. Конечно.

Сократ. «А не мудростью ли мудры мудрецы, и не в силу ли блага бывает благим все благое?»

Гиппий. Как же иначе?

Сократ. «И все это в силу чего-то существует? Ведь не есть же это ничто».

Гиппий. Конечно, это есть нечто.

Сократ. «Так не будет ли все прекрасное прекрасным благода- d
ря прекрасному?»

Гиппий. Да, благодаря прекрасному.

Сократ. «И это прекрасное есть нечто?»

Гиппий. Нечто. Чем же ему и быть?

Сократ. «Так ответь мне, чужеземец, — скажет он, — что же такое это прекрасное?»

Гиппий. Значит, Сократ, тот, кто задает этот вопрос, желает узнать, что прекрасно?

Сократ. Мне кажется, нет; он хочет узнать, что́ такое прекрасное, Гиппий.

Гиппий. А чем одно отличается от другого?

Сократ. По-твоему, ничем?

Гиппий. Разумеется, ничем.

Сократ. Ну что же, наверно, тебе виднее. Однако смотри,
дорогой мой: он ведь тебя спрашивает не о том, что́ прекрасно, e
а о том, что такое прекрасное.

Гиппий. Понимаю, любезный, и отвечу ему, что такое прекрасное, и уж ему меня не опровергнуть. Знай твердо, Сократ, если уж надо говорить правду: прекрасное — это прекрасная девушка.

Сократ. Прекрасный и славный ответ, Гиппий, клянусь соба-
кой! Не правда ли, если я так отвечу, я дам ответ на вопрос, и ответ 288
правильный, и уж меня тогда не опровергнуть?

Гиппий. Да как же тебя опровергнуть, Сократ, когда все так думают, и все, кто это услышит, засвидетельствуют, что ты прав.

Сократ. Пусть так, хорошо! Но, Гиппий, дай-ка я снова повторю себе, что ты сказал. Тот человек спросит меня приблизительно так: «Ну, Сократ, отвечай мне: все, что ты называешь прекрасным, будет прекрасным, если существует прекрасное само по себе?»

Я же скажу: «Если прекрасная девушка — это прекрасно, тогда она и есть то, благодаря чему прекрасное будет прекрасно».

Гиппий. Так ты думаешь, он еще будет пытаться тебя опровергнуть, утверждая, что то, о чем ты говоришь, не прекрасно? Разве он
b не будет смешон, если сделает такую попытку?

Сократ. Что он сделает попытку, в этом я уверен, странный ты человек! А будет ли он смешон, сделав эту попытку, покажет будущее. Я хочу только заметить, чтó он на это скажет.

Гиппий. Говори же.

Сократ. «Хорош же ты, Сократ! — скажет он. — Ну а разве прекрасная кобылица, которую сам бог похвалил в своем изрече-
c нии,[20] не есть прекрасное?» Что мы на это скажем, Гиппий? Не то ли, что и кобылица есть прекрасное, — я разумею прекрасную кобылицу? Как же нам дерзнуть отрицать, что прекрасное есть прекрасное?

Гиппий. Ты верно говоришь, Сократ, ибо правильно сказал об этом бог; ведь кобылицы у нас бывают прекраснейшие.

Сократ. «Пусть так, — скажет он, — ну а что такое прекрасная лира? Разве не прекрасное?» Подтвердим ли мы это, Гиппий?

Гиппий. Да.

Сократ. После тот человек скажет (я в этом почти уверен и заключаю из того, как он обычно поступает): «Дорогой мой, а что же такое прекрасный горшок? Разве не прекрасное?»

d *Гиппий.* Да что это за человек, Сократ? Как невоспитанно и дерзко произносить столь низменные слова в таком серьезном деле!

Сократ. Такой уж он человек, Гиппий, не изящный, а грубоватый, и ни о чем другом не заботится, а только об истине. Но все-таки надо ему ответить, и я заранее заявляю: если горшок вылеплен хорошим гончаром, если он гладок, кругл и хорошо обожжен, как некоторые горшки с двумя ручками из тех прекрасных во всех от-
e ношениях горшков, что обычно вмещают шесть кружек, — если спрашивают о таком горшке, надо признать, что он прекрасен. Как можно не назвать прекрасным то, что прекрасно?

Гиппий. Никак нельзя, Сократ.

Сократ. «Так не есть ли, — скажет он, — и прекрасный горшок — прекрасное? Отвечай!»

Гиппий. Так оно, я думаю, и есть, Сократ. Прекрасен и этот сосуд, если он хорошо сработан, но в целом все это недостойно считаться прекрасным по сравнению с кобылицей, девушкой и со всем остальным прекрасным.

289 *Сократ.* Пусть будет так. Я понимаю, Гиппий, что возражать тому, кто задает подобные вопросы, следует так: «Друг, разве тебе

неизвестно хорошее изречение Гераклита: „Из обезьян прекраснейшая безобразна, если сравнить ее с человеческим родом"?[21]» И прекраснейший горшок безобразен, если сравнить его с девичьим родом, как говорит Гиппий мудрый. Не так ли, Гиппий?

Гиппий. Конечно, Сократ, ты правильно ответил.

Сократ. Слушай дальше. После этого, я хорошо знаю, тот человек скажет: «Как же так, Сократ? Если станут сравнивать девичий род с родом богов, не случится ли с первым того же, что случилось с горшками, когда их стали сравнивать с девушками? Не покажется ли прекраснейшая девушка безобразной? Не утверждает ли то же самое и Гераклит, на которого ты ссылаешься, когда он говорит: „Из людей мудрейший по сравнению с богом покажется обезьяной, и по мудрости, и по красоте, и по всему остальному"?[22]» Ведь мы признаем, Гиппий, что самая прекрасная девушка безобразна по сравнению с родом богов. b

Гиппий. Кто стал бы этому противоречить, Сократ!

Сократ. А если мы признаем это, тот человек засмеется и скажет: «Ты помнишь, Сократ, о чем я тебя спрашивал?» «Помню, — отвечу я, — о том, что такое прекрасное само по себе». «Но ты, — скажет он, — на вопрос о прекрасном приводишь в ответ нечто такое, что, как ты сам говоришь, прекрасно ничуть не больше, чем безобразно». «Похоже на то», — скажу я. Что же еще посоветуешь ты мне отвечать, друг мой? c

Гиппий. Именно это. Ведь он справедливо скажет, что по сравнению с богами род людской не прекрасен.

Сократ. «Спроси я тебя с самого начала, — скажет он, — что́ и прекрасно и безобразно одновременно, разве неправилен был бы твой ответ, если бы ты ответил мне то же, что и теперь? Не кажется ли тебе, что, как только прекрасное само по себе, благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным, — как только эта идея[23] присоединяется к какому-либо предмету, тот становится прекрасной девушкой, кобылицей либо лирой?» d

Гиппий. Ну, Сократ, если он это ищет — что такое то прекрасное, благодаря которому украшается все остальное и от соединения с чем представляется прекрасным, — тогда ответить ему очень легко. Значит, этот человек совсем прост и ничего не смыслит в прекрасных сокровищах. Ведь если ты ответишь ему, что прекрасное, о котором он спрашивает, не что иное, как золото, он попадет в тупик и не будет пытаться тебя опровергнуть. А ведь все мы знаем, что если к чему присоединится золото, то даже то, что раньше казалось безобразным, украшенное золотом представится прекрасным. e

Сократ. Ты, Гиппий, не знаешь, как этот человек упорен и как он ничему не верит на слово.

290 *Гиппий*. Почему же это, Сократ? Необходимо, чтобы он принимал то, что говорится правильно, иначе он будет смешон.

Сократ. А такой ответ, дорогой мой, он не только не примет, но станет сам смеяться надо мной и скажет: «Ах ты, слепец! Неужто ты Фидия[24] считаешь плохим мастером?» И я, думается мне, скажу: «Нет, нисколько».

Гиппий. И правильно скажешь, Сократ.

Сократ. Конечно, правильно. Но тогда он, после того как я со-
b глашусь, что Фидий — хороший мастер, скажет: «Значит, ты думаешь, что Фидий не знал того прекрасного, о котором ты говоришь?» Я же отвечу: «Почему?» «Да потому, — скажет он, — что глаза Афины, а также и остальные части лица, и ноги, и руки он изготовил не из золота, а из слоновой кости, тогда как все это, если бы было сделано из золота, должно было казаться всего прекраснее. Ясно, что он сделал такую ошибку по своему невежеству, так как не знал, что золото и есть то самое, что делает прекрасным всё, к чему бы оно ни присоединилось». Что нам ответить ему на такие слова, Гиппий?

c *Гиппий*. Ответить вовсе не трудно. Мы скажем, что Фидий поступил правильно, потому что, по-моему, и то, что сделано из слоновой кости, прекрасно.

Сократ. «Чего же ради, — спросит тот человек, — не изготовил он из слоновой кости также и зрачки глаз, а сделал их из камня, выбрав камень, по возможности похожий на слоновую кость? Или и прекрасный камень — прекрасное?» Ответим ли мы на это утвердительно, Гиппий?

Гиппий. Да, конечно, когда камень подходит.

d *Сократ*. «А когда не подходит, это нечто безобразное?» Соглашаться мне или нет?

Гиппий. Соглашайся для тех случаев, когда камень не подходит.

Сократ. «Как же так, — скажет он, — о ты, мудрец, разве слоновая кость и золото не заставляют вещи казаться прекрасными только тогда, когда они подходят, а в противном случае — безобразными?» Будем ли мы отрицать это или признаем, что его слова правильны?

Гиппий. Мы признаем, что каждую вещь делает прекрасной то, что для каждой вещи подходит.

Сократ. «Ну а если, — скажет он, — тот самый прекрасный горшок, о котором мы только что говорили, наполнить и варить

в нем прекрасную кашу, какой уполовник к нему больше подойдет: из золота или из смоковницы?»

Гиппий. О Геракл![25] О каком человеке ты говоришь, Сократ? e
Скажи ты мне, кто он такой?

Сократ. Ты не узнал бы его, если бы я назвал его имя.

Гиппий. Но я и так уже вижу, что это какой-то невежда.

Сократ. Он очень надоедлив, Гиппий, но все-таки, что ж мы ответим? Который из двух уполовников больше подходит к горшку и к каше? Не очевидно ли, что из смоковницы? Ведь он придает каше приятный запах, а вместе с тем, друг мой, он не разобьет горшка, не вывалит каши, не потушит огня и не оставит без знатного кушанья тех, кто собирается угощаться. А золотой уполовник на-
делал бы нам бед, так что, мне кажется, нам надо ответить, что 291
уполовник из смоковницы подходит больше, чем золотой, если только ты не скажешь иначе.

Гиппий. Подходит-то он, пожалуй, больше, Сократ, но только я не стал бы разговаривать с человеком, задающим такие вопросы.

Сократ. И правильно, друг мой. Действительно, тебе, прекрасно одетому, прекрасно обутому, прославленному своей мудростью среди всех эллинов, пожалуй, не подобает забивать себе голову подобными выражениями. А мне совсем не противно общение с этим
человеком. Поэтому поучи меня и ради меня отвечай. «Ведь раз b
смоковничный уполовник подходит больше, чем золотой, — скажет тот человек, — не будет ли он и прекраснее, если ты соглашаешься, Сократ, что подходящее прекраснее, чем неподходящее?» Согласимся ли мы, Гиппий, что смоковничный уполовник прекраснее золотого?

Гиппий. Хочешь, я скажу тебе, Сократ, как тебе нужно определить прекрасное, чтобы избавить себя от излишних разговоров?

Сократ. Конечно, хочу, но только не ранее чем ты мне ска- c
жешь, который из обоих только что названных уполовников я должен в своем ответе признать подходящим и более прекрасным.

Гиппий. Бели хочешь, отвечай ему, что сделанный из смоковницы.

Сократ. А теперь говори то, что ты только что собирался сказать. Ведь если я утверждаю, что прекрасное — это золото, то при таком ответе, по-моему, золото оказывается нисколько не прекраснее смоковничного бревна. Что же ты скажешь теперь о прекрасном?

Гиппий. Сейчас скажу. Мне кажется, ты добиваешься, чтобы d
тебе назвали такое прекрасное, которое нигде никогда никому не покажется безобразным.

Сократ. Конечно, Гиппий, ты это теперь прекрасно постиг.

Гиппий. Слушай же и знай: если кто-нибудь найдет, что́ возразить на это, я скажу, что я ничего не смыслю.

Сократ. Ради богов, говори же как можно скорее!

Гиппий. Итак, я утверждаю, что всегда и везде прекраснее всего для каждого мужа быть богатым, здоровым, пользоваться почетом у эллинов, а достигнув старости и устроив своим родителям,
e когда они умрут, прекрасные похороны, быть прекрасно и пышно погребенным своими детьми.

Сократ. Ну и ну, Гиппий! Как изумительно, величественно и достойно тебя это сказано! Клянусь Герой,[26] я в восхищении, что ты по мере сил благосклонно мне помогаешь. Но ведь тому-то человеку мы не угодим, и теперь он посмеется над нами как следует, так и знай.

292 *Гиппий*. Плохим смехом посмеется, Сократ! Если ему нечего сказать на это, а он все же смеется, то он над собой смеется и станет предметом насмешек для других.

Сократ. Может быть, это и так, а может быть, при таком ответе он, как я предвижу, не только надо мной посмеется.

Гиппий. Что же еще?

Сократ. А то, что, если у него окажется палка, он, если только я не спасусь от него бегством, постарается хорошенько меня хватить.

Гиппий. Что ты говоришь! Что он, этот человек, — твой гос-
b подин? И если он сделает это, разве не привлекут его к суду и не приговорят к наказанию? Разве нет у вас в государстве законов? Разве оно позволяет гражданам бить друг друга без всякого на то права?

Сократ. Нет, никоим образом.

Гиппий. Тогда, значит, он понесет наказание за то, что ударил тебя без всякого права.

Сократ. Нет, Гиппий, если я так отвечу, он будет прав, так мне думается.

Гиппий. Ну и я того же мнения, Сократ, раз ты сам так думаешь.

Сократ. Сказать ли тебе, почему я сам считаю, что буду бит справедливо, если дам такой ответ? Или и ты начнешь меня бить, не разобравши, в чем дело? А может быть, выслушаешь меня?

c *Гиппий*. Странно было бы, Сократ, если бы я не стал слушать. Но что же ты скажешь?

Сократ. Я буду говорить тебе точно так же, как говорил только что, подражая тому человеку: не стоит обращать к тебе сказанные им мне слова, суровые и необычные. Знай же твердо, он заявит

следующее: «Скажи, Сократ, неужели ты думаешь, что не по праву получил палкой, ты, который, спев столь громкий дифирамб, так безвкусно и грубо отклонился от заданного вопроса?» «Каким образом?» — спрошу я. «Каким? — ответит он. — Или ты не в состоянии вспомнить, что я спрашивал о прекрасном самом по себе, d
которое все, к чему бы оно ни присоединилось, делает прекрасным — и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, любое знание. Ведь я тебя спрашиваю, друг, что такое красота сама по себе, и при этом ничуть не больше могу добиться толку, чем если бы ты был камнем, мельничным жерновом — без ушей и без мозга». А если бы я, испугавшись, сказал ему на это (ты ведь не рассердишься, Гиппий?): «Но ведь Гиппий говорит, что прекрас- e
ное есть именно это, хотя я и спрашивал его, как ты меня, что́ есть прекрасное для всех и всегда», — что бы ты тогда сказал? Не рассердился бы ты в этом случае?

Гиппий. Я хорошо знаю, Сократ, что то, о чем я говорил, прекрасно для всех и всем будет таким казаться.

Сократ. «И будет прекрасным? — возразит он. — Ведь прекрасное прекрасно всегда».

Гиппий. Конечно.

Сократ. «Значит, оно и было прекрасным?» — спросит он.

Гиппий. И было.

Сократ. «Не сказал ли, — молвит он, — элидский гость, что и для Ахилла прекрасно быть погребенным позже, чем его предки, и для его деда Эака,[27] и для остальных, кто произошел от богов, 293
и для самих богов?»

Гиппий. Что такое?! Брось ты все это! И произносить-то вслух негоже вопросы, которые задает этот человек!

Сократ. Как так? А не будет ли уж совсем невежливо на вопрос другого отвечать, что это так и есть?

Гиппий. Возможно.

Ни одна из условных категорий прекрасного не есть прекрасное

Сократ. «Ведь, пожалуй, — скажет он, — ты и будешь тем, кто утверждает, что для всех и всегда прекрасно быть погребенным своими детьми, а родителей предать погребению. Или не был одним из всех и Геракл,[28] и все те, кого мы только что называли?»

Гиппий. Но ведь я не говорил, что это прекрасно для богов!

Сократ. «И не для героев, по-видимому». b

Гиппий. Не для тех, кто были детьми богов.

Сократ. «А для тех, которые ими не были?»

Гиппий. Для этих, конечно, прекрасно.

Сократ. «Итак, если тебе верить, оказывается, что из героев для Тантала, Дардана, Зета все это ужасно, нечестиво, безобразно, а для Пелопа[29] и для остальных, рожденных так же, как он, это прекрасно».

Гиппий. Мне так кажется.

Сократ. «Следовательно, — скажет он, — ты признаешь то,
что перед этим не считал правильным, а именно что иногда и для
c некоторых предать погребению своих предков, а затем быть по-
гребенными своими потомками — безобразно. Более того, види-
мо, невозможно, чтобы это случалось со всеми и одновременно
было прекрасным. Выходит, со всем этим произошло то же, что
и с прежним — с девушкой и с горшком, и, что смешнее всего, для
одних это оказывается прекрасным, для других — нет». «И сегод-
ня еще, Сократ, — скажет он, — ты не в состоянии ответить на во-
прос, что такое прекрасное». Этими и другими словами будет он
справедливо меня бранить, получив от меня подобный ответет.

d Вот приблизительно так он со мной большей частью и разгова-
ривает, Гиппий. А иной раз, как будто сжалившись над моей
неопытностью и невежеством, сам предлагает мне вопросы — на-
пример, чем именно мне кажется прекрасное, или же выспрашива-
ет меня о другом, о чем придется и о чем зайдет речь.

Гиппий. Как так, Сократ?

Сократ. Я разъясню тебе. «Чудак ты, Сократ, — говорит он, —
перестань давать подобные ответы так, как ты это делаешь: слиш-
e ком уж они простоваты и их легко опровергнуть. Лучше рассмот-
ри, не кажется ли тебе, что прекрасное есть нечто, чего мы только
что коснулись в одном ответе, когда утверждали, будто золото
прекрасно, когда оно к чему-либо подходит, а когда не подходит,
оно не прекрасно; так же обстоит и со всем остальным, чему при-
суще это [свойство]. Рассмотри подходящее само по себе и его
природу: не окажется ли прекрасное подходящим?» И вот я обыч-
но соглашаюсь с этим: ведь мне нечего возразить. А тебе не кажет-
ся ли именно подходящее прекрасным?

Гиппий. Конечно, Сократ.

Сократ. Рассмотрим же это, чтобы не обмануться.

Гиппий. Да, это следует рассмотреть.

294 *Сократ.* Итак, взгляни: утверждаем ли мы, что подходящее —
это то, что своим появлением заставляет казаться прекрасной лю-
бую вещь, которой оно присуще, или же то, что заставляет ее быть
прекрасной? Или это ни то ни другое?

Гиппий. Мне думается, то, что заставляет казаться прекрасным, все равно как если человек, надев идущее ему платье или

обувь, кажется прекраснее, даже когда у него смешная наружность.

Сократ. Но если подходящее заставляет всё казаться прекраснее, чем оно есть на самом деле, тогда подходящее — это какой-то обман относительно прекрасного, и это, пожалуй, не то, что мы ищем, Гиппий? Ведь мы исследовали то, чем прекрасны все пре- b
красные предметы, подобно тому как все великое велико своим превосходством; благодаря этому превосходству всё бывает великим, и если даже оно не кажется таким, но таково на деле, оно неизбежно будет великим. Точно так же мы говорим о том, что такое прекрасное, благодаря которому прекрасно все, кажется ли оно таковым или нет. Пожалуй, это не подходящее; ведь последнее, как ты сказал, заставляет предметы казаться прекраснее, чем они есть на самом деле, и не позволяет видеть их такими, каковы они есть. c
Нужно попробовать показать, что же делает предметы, как я только что заметил, прекрасными, кажутся они таковыми или нет. Вот что мы исследуем, коль хотим найти прекрасное.

Гиппий. Но, Сократ, подходящее своим присутствием заставляет предметы и быть, и казаться прекрасными.

Сократ. Итак, невозможно, чтобы действительно прекрасное не казалось прекрасным, по крайней мере если присутствует то, что заставляет его таким казаться.

Гиппий. Невозможно.

Сократ. Признаем ли мы, Гиппий, что все действительно прекрасные установления и занятия и считаются прекрасными, и всегда всем таковыми кажутся? Или же совсем наоборот, их не узна- d
ю́т, что и вызывает сильные раздоры и борьбу как в частной жизни между отдельными людьми, так и между государствами в жизни общественной?

Гиппий. Скорее именно так, Сократ, их не узнаю́т.

Сократ. Но этого не было бы, если бы им присуще было казаться прекрасными. А это было бы лишь в том случае, если бы подходящее не только было прекрасным, но и заставляло предметы казаться такими. Таким образом, подходящее, если только оно есть то, что заставляет быть прекрасным, будет, пожалуй, тем прекрасным, которое мы ищем, но не тем, что заставляет казаться прекрасным. Если же, с другой стороны, подходящее есть то, e
что заставляет казаться прекрасным, оно, пожалуй, не будет тем прекрасным, которое мы ищем. Ведь оно заставляет быть прекрасным, а одному и тому же, пожалуй, не дано заставлять одновременно и казаться и быть прекрасным или чем бы то ни было иным. Итак, давай выбирать, представляется ли нам подходящее

тем, что заставляет казаться прекрасным, или тем, что заставляет им быть.

Гиппий. По-моему, тем, что заставляет казаться, Сократ.

Сократ. Эге, Гиппий! Значит, познание того, что такое прекрасное, ускользнуло от нас, раз подходящее оказалось чем-то другим, а не прекрасным.

Гиппий. Да, Сократ, клянусь Зевсом, и, по-моему, ускользнуло как-то нелепо.

295 *Сократ.* Во всяком случае, друг мой, давай его больше не отпускать. У меня еще теплится надежда, что мы выясним, что же такое прекрасное.

Гиппий. Конечно, Сократ; да и нетрудно найти это. Я по крайней мере хорошо знаю, что если бы я недолго поразмыслил наедине с самим собой, то сказал бы тебе это точнее точного.

Сократ. Не говори так самоуверенно, Гиппий! Ты видишь, сколько хлопот нам уже доставило прекрасное; как бы оно, разгневав-
b шись, не убежало от нас еще дальше. Впрочем, я говорю пустяки; ты-то, я думаю, легко найдешь его, когда окажешься один. Но ради богов, разыщи его при мне или, если хочешь, давай его искать вместе, как делали только что; и если мы найдем его, это будет отлично, если же нет, я, думается мне, покорюсь своей судьбе, ты же легко отыщешь его, оставшись один. А если мы найдем его теперь, не беспокойся, я не буду надоедать тебе расспросами о том, что́ ты разы-
c щешь самостоятельно. Сейчас же посмотри снова, чем тебе кажется прекрасное. Я говорю, что оно... только ты наблюдай за мной повнимательнее, как бы мне не сказать чего-нибудь несуразного... пусть у нас будет прекрасным то, что пригодно. Сказал же я это вот почему: прекрасны, говорим мы, не те глаза, что кажутся неспособными видеть, но те, что способны видеть и пригодны для зрения. Не так ли?

Гиппий. Да.

Сократ. Не правда ли, и все тело в целом[30] мы в таком же смысле называем прекрасным, одно — для бега, другое — для борьбы; и все
d живые существа мы называем прекрасными: и коня, и петуха, и перепела; так же как и всякую утварь и средства передвижения: сухопутные и морские, торговые суда и триеры; и все инструменты, как музыкальные, так и те, что служат в других искусствах, а если угодно, и занятия и обычаи — почти все это мы называем прекрасным таким же образом. В каждом из этих предметов мы отмечаем, как он явился на
e свет, как сделан, как составлен, и называем прекрасным то, что пригодно, смотря по тому, как оно пригодно и в каком отношении, для чего и когда; то же, что во всех этих отношениях непригодно, мы называем безобразным. Не думаешь ли и ты так же, Гиппий?

Гиппий. Да, думаю.

Сократ. Так, значит, мы правильно теперь говорим, что пригодное скорее можно назвать прекрасным, чем все иное?

Гиппий. Конечно, правильно, Сократ.

Сократ. Не правда ли, то, что может выполнить какую-нибудь работу, для нее и пригодно, то же, что не может, непригодно.

Гиппий. Конечно.

Сократ. Итак, мощь есть нечто прекрасное, а немощь — безобразное?

Гиппий. Вот именно. Все, Сократ, подтверждает, что это так, 296
а в особенности государственные дела: ведь в государственных делах и в своем собственном городе быть мощным прекраснее всего, а бессильным — всего безобразнее.

Сократ. Хорошо сказано! Но ради богов, Гиппий, разве и мудрость не поэтому прекраснее всего, а невежество всего безобразнее?

Гиппий. А ты как думаешь, Сократ?

Сократ. Погоди, мой милый; меня страх берет — что это мы опять говорим?

Гиппий. Чего же ты боишься, Сократ? Теперь-то уж твое рас- b
суждение превосходно.

Сократ. Хотел бы я, чтобы это было так; но рассмотри со мной вместе вот что: разве кто может делать то, чего он не умеет, да и вообще не способен выполнить?

Гиппий. Никоим образом; как же он сделал бы то, на что не способен?

Сократ. Значит, те, кто ошибается и невольно совершает дурные дела, никогда не стали бы делать этого, если бы не были на это способны?

Гиппий. Это ясно.

Сократ. Но ведь сильные могут делать свое дело благодаря c
силе? Ведь не благодаря же бессилию?

Гиппий. Нет, конечно.

Сократ. Ну а как ты скажешь: все, делающие что-либо, могут делать то, что они делают?

Гиппий. Да.

Сократ. Но все люди, начиная с детства, делают гораздо больше дурного, чем хорошего, и невольно ошибаются.

Гиппий. Это так.

Сократ. И что же? Такую силу и такую пользу — то, что пригодно для свершения дурного, — мы и их назовем прекрасными d
или же ни в коем случае?

Гиппий. По-моему, ни в коем случае, Сократ.

Сократ. Следовательно, Гиппий, прекрасное, видимо, не то, что обладает силой и нам пригодно.

Гиппий. Но, Сократ, я говорю о тех случаях, когда что-то способно к добру и пригодно для этой цели.

Сократ. Значит, наше предположение, будто то, что обладает мощью, и то, что пригодно, тем самым прекрасно, отпадает. А душа наша, Гиппий, хотела сказать вот что: прекрасное есть и пригодное, и способное сделать нечто для блага.

e *Гиппий*. Кажется, так.

Сократ. Но ведь это и есть полезное.[31] Не правда ли?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Таким образом, и прекрасные тела, и прекрасные установления, и мудрость, и все, о чем мы только что говорили, прекрасны потому, что они полезны.

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. Итак, нам кажется, что прекрасное есть полезное, Гиппий.

Гиппий. Безусловно, Сократ.

Сократ. Но ведь полезное — это то, что творит благо.

Гиппий. Вот именно.

Сократ. А то, что творит, есть не что иное, как причина, не так ли?

Гиппий. Так.

297 *Сократ*. Значит, прекрасное есть причина блага.[32]

Гиппий. Вот именно.

Сократ. Но, Гиппий, ведь причина, с одной стороны, и причина причины, с другой — это разные вещи; причина не могла бы быть причиной причины. Рассмотри это так: не оказалась ли причина чем-то созидающим?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Не правда ли, созидающее творит то, что возникает, а не то, что созидает?

Гиппий. Это так.

Сократ. Значит, возникающее — это одно, а созидающее — другое?

Гиппий. Да.

b *Сократ*. Следовательно, причина не есть причина причины, но лишь причина того, что от нее возникает?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Итак, если прекрасное есть причина блага, то благо возникает благодаря прекрасному. И мы, думается, усердно стремимся к разумному и ко всему остальному прекрасному потому,

что производимое им действие и его детище, благо, достойны такого стремления; из того, что мы нашли, видно, что прекрасное выступает как бы в образе отца блага.

Гиппий. Конечно, так. Ты прекрасно говоришь, Сократ.

Сократ. А не прекрасно ли сказано мною и то, что ни отец не c
есть сын, ни сын не есть отец?

Гиппий. Разумеется, прекрасно.

Сократ. И как причина не есть то, что возникает, так и возникающее не есть причина.

Гиппий. Ты прав.

Сократ. Клянусь Зевсом, милейший, но ведь тогда ни прекрасное не есть благо, ни благо не есть прекрасное. Или это тебе кажется возможным после сказанного раньше?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, мне так не кажется.

Сократ. Но удовлетворит ли нас, если мы захотим сказать, что прекрасное не есть благо и благо не есть прекрасное?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, это меня вовсе не удовлетворяет.

Сократ. Клянусь Зевсом, Гиппий, и меня это наименее удов- d
летворяет из сказанного.

Гиппий. Да, это так.

Сократ. Значит, неверно нам представлялось, будто прекраснее всего наше положение, что полезное, пригодное и способное к созиданию блага и есть прекрасное. Нет, такое допущение, если только это возможно, еще смешнее прежних, когда мы думали, что прекрасное — это девушка и все прочее, что мы перечислили раньше.

Гиппий. Кажется, что так.

Сократ. Уж и не знаю, куда мне деваться, Гиппий, и не нахожу выхода; а у тебя есть что сказать?

Гиппий. Нет, по крайней мере сейчас; но, как я недавно сказал, e
если я это обдумаю, то уверен, что найду.

Сократ. Кажется, жажда знать не позволит мне дождаться, пока ты соберешься; и вот, мне думается, что теперь-то уж я нашел выход. Смотри-ка: если бы мы назвали прекрасным то, что заставляет нас радоваться, — допустим, не все удовольствия, а то, что радует нас через слух и зрение, — как бы мы тогда стали спорить?
Дело в том, Гиппий, что и красивые люди, и пестрые украшения, 298
и картины, и изваяния радуют наш взор, если они прекрасны. И прекрасные звуки, и все мусические искусства, речи, рассказы производят то же самое действие, так что, если мы ответим тому дерзкому человеку: «Почтеннейший, прекрасное — это приятное для слуха и зрения»,[33] — не думаешь ли ты, что так мы обуздаем его дерзость?

b *Гиппий*. И правда, кажется, теперь хорошо сказано, что такое прекрасное, Сократ.

Сократ. Далее. А скажем ли мы о прекрасных занятиях и законах, Гиппий, что они прекрасны потому, что приятны для слуха и зрения, или же это вещи иного рода?

Гиппий. Это, Сократ, может быть, и ускользнет от того человека.

Сократ. Клянусь собакой, Гиппий, это не ускользнет от того, кого я больше всего постыдился бы, если бы стал болтать вздор и делать вид, будто говорю дело, когда на самом деле болтаю пустяки.

Гиппий. Кто же это такой?[34]

c *Сократ*. Сократ, сын Софрониска, который, пожалуй, не позволит мне с легкостью говорить об этих еще не исследованных предметах или делать вид, что я знаю то, чего я не знаю.

Гиппий. Но мне и самому после твоих слов кажется, что с законами обстоит как-то по-иному.

Сократ. Не торопись, Гиппий: выходит, мы попали в вопросе о прекрасном в такой же тупик, как и раньше, а между тем думаем, что нашли хороший выход.

Гиппий. В каком смысле ты это говоришь, Сократ?

Сократ. Я скажу тебе, как мне это представляется, если, ко-
d нечно, я говорю дело. Ведь, пожалуй, все, что относится к законам и занятиям, не лежит за пределами тех ощущений, которые мы получаем благодаря слуху и зрению. Так давай сохраним это положение — «приятное благодаря этим чувствам есть прекрасное» — и не будем выдвигать вперед вопрос о законах. Если бы спросил нас тот, о ком я говорю, или кто другой: «Почему же, Гиппий и Сократ, вы выделили из приятного приятное, получаемое тем путем, который вы называете прекрасным, между тем как приятное, свя-
e занное со всеми прочими ощущениями — от пищи, питья, любовных утех и так далее, — вы не называете прекрасным? Или это все неприятно, и вы утверждаете, что в этом вообще нет удовольствия? Ни в чем ином, кроме зрения и слуха?» Что мы на это скажем, Гиппий?

Гиппий. Разумеется, мы скажем, Сократ, что и во всем другом есть величайшее удовольствие.

Сократ. «Почему же, — скажет он, — раз всё это удовольствия нисколько не меньшие, чем те, вы отнимаете у них это имя и лиша-
299 ете свойства быть прекрасными?» «Потому, — ответим мы, — что решительно всякий осмеет нас, если мы станем утверждать, что есть — не приятно, а прекрасно и обонять приятное — не приятно, а прекрасно; что же касается любовных утех, то все стали бы нам возражать, что хотя они и очень приятны, но, если кто им предает-

ся, делать это надо так, чтобы никто не видел, ведь видеть это очень стыдно». На эти наши слова, Гиппий, он, пожалуй, скажет: «Понимаю и я, что вы давно уже стыдитесь назвать эти удовольствия прекрасными, потому что это неугодно людям; но я-то ведь не b
о том спрашивал, чтó кажется прекрасным большинству, а о том, чтó прекрасно на самом деле». Тогда, я думаю, мы ответим в соответствии с нашим предположением: «Мы говорим, что именно эта часть приятного — приятное для зрения и слуха — прекрасна». Годятся тебе эти соображения, Гиппий, или надо привести еще что-нибудь?

Гиппий. На то, что было сказано, Сократ, надо ответить именно так.

Сократ. «Прекрасно говорите, — возразит он. — Не правда ли, c
если приятное для зрения и слуха есть прекрасное, очевидно, иное приятное не будет прекрасным?» Согласимся ли мы с этим?

Гиппий. Да.

Сократ. «Но разве, — скажет он, — приятное для зрения есть приятное и для зрения и для слуха или приятное для слуха — то же самое, что и приятное для зрения?» «Никоим образом, — скажем мы, — то, что приятно для того или другого, не будет таковым для обоих вместе (ведь об этом ты, по-видимому, говоришь), но мы сказали, что и каждое из них есть прекрасное само по себе, и оба они вместе». Не так ли мы ответим?

Гиппий. Конечно. d

Сократ. «А разве, — спросит он, — какое бы то ни было приятное отличается от любого другого приятного тем, что оно есть приятное? Я спрашиваю не о том, больше или меньше какое-нибудь удовольствие, сильнее оно или слабее, но спрашиваю, отличается ли какое-нибудь удовольствие от других именно тем, что одно есть удовольствие, а другое — нет». Нам кажется, это не так. Верно я отвечаю?

Гиппий. Видимо, верно.

Сократ. «Значит, — скажет он, — вы отобрали эти удовольствия из всех остальных по какой-то иной причине, а не в силу того, e
что они удовольствия. Вы усмотрели и в том и в другом нечто отличное от других удовольствий и, приняв это во внимание, утверждаете, что они прекрасны. Ведь не потому прекрасно удовольствие, получаемое через зрение, что оно получается через зрение: если бы это служило причиной, по которой такое удовольствие прекрасно, никогда не было бы прекрасным другое удовольствие, получаемое через слух, ибо оно не есть удовольствие зрительное». Скажем ли мы, что он прав?

Гиппий. Скажем.

300 *Сократ*. «С другой стороны, и удовольствие, получаемое через слух, бывает прекрасным не потому, что оно слуховое. В таком случае зрительному удовольствию никогда бы не быть прекрасным, ведь оно не есть удовольствие слуха». Скажем ли мы, Гиппий, что человек, утверждающий такие вещи, говорит правду?

Гиппий. Да, он говорит правду.

Сократ. «Но, разумеется, оба удовольствия прекрасны, как вы утверждаете». Ведь мы это утверждаем?

Гиппий. Утверждаем.

Сократ. «Значит, они имеют нечто тождественное, что застав-
b ляет их быть прекрасными, — то общее, что присуще им обоим вместе и каждому из них в отдельности; ведь иначе они не были бы прекрасны, и оба вместе, и каждое из них». Отвечай мне так, как ты ответил бы тому человеку.

Гиппий. Я отвечаю: по-моему, все обстоит так, как ты говоришь.

Сократ. Но если оба этих удовольствия обладают указанным свойством, каждое же из них в отдельности им не обладает, то они, пожалуй, не могут быть прекрасными вследствие этого свойства.

Гиппий. Да как же это может быть, Сократ, чтобы ни одна из двух вещей не имела какого-то свойства, а затем чтобы это самое свойство, которого ни одна из них не имеет, оказалось в обеих?

c *Сократ*. Тебе кажется, что этого не может быть?

Гиппий. Я, должно быть, не очень искушен в природе таких вещей, а также в такого вот рода рассуждениях.

Сократ. Успокойся, Гиппий! Мне, наверное, только кажется, будто я вижу, что дело может происходить так, как тебе это представляется невозможным, на самом же деле я ничего не вижу.

Гиппий. Не «наверное», Сократ, а совершенно очевидно, что ты смотришь в сторону.

Сократ. А ведь много такого возникает перед моим мыслен-
d ным взором; однако я этому не доверяю, потому что тебе, человеку, из всех современников заработавшему больше всего денег за свою мудрость, так не видится, а только мне, который никогда ничего не заработал. И мне приходит на ум, друг мой, не шутишь ли ты со мною и не обманываешь ли меня нарочно, до того ясным мне многое представляется.

Гиппий. Никто, Сократ, не узнает лучше тебя, шучу ли я или нет, если ты попробуешь рассказать о том, что пред тобой возникает. Ведь тогда станет очевидным, что ты говоришь вздор. Ты ни-

когда не найдешь такого общего для нас с тобой свойства, которого не имел бы я или ты.

Сократ. Как ты сказал, Гиппий? Может быть, ты и дело говоришь, только я не понимаю; но выслушай более точно, что я хочу сказать: мне представляется, что то, что не свойственно мне и чем не можем быть ни я, ни ты, то может быть свойственно обоим нам вместе; с другой стороны, тем, что свойственно нам обоим, каждый из нас может и не быть. e

Гиппий. Похоже, Сократ, что ты рассказываешь чудеса еще бóльшие, чем ты рассказывал немного раньше. Смотри же: если мы оба справедливы, разве не справедлив и каждый из нас в отдельности? Или, если каждый из нас несправедлив, не таковы ли мы и оба вместе? И, если мы оба вместе здоровы, не здоров ли и каждый из 301
нас? Или, если каждый из нас болен, ранен, получил удар или испытывает какое бы то ни было состояние, разве не испытываем того же самого мы оба вместе? Далее, если бы оказалось, что мы оба вместе золотые, серебряные, сделанные из слоновой кости или же, если угодно, что мы оба благородны, мудры, пользуемся почетом, что мы старцы, юноши или все, что тебе угодно из того, чем могут быть люди, — разве не было бы в высшей степени неизбежно, чтобы и каждый из нас в отдельности был таким же?

Сократ. Конечно. b

Гиппий. Дело в том, Сократ, что ты не рассматриваешь вещи в целом; так же поступают и те, с кем ты имеешь обыкновение рассуждать; вы прекрасное и каждую сущую вещь исследуете, расчленяя их в своих рассуждениях. Потому-то и скрыты от вас столь великие и цельные по своей природе телесные сущности.[35] И теперь это оказалось скрытым от тебя до такой степени, что ты считаешь, будто существует нечто, состояние или сущность, что имеет отношение к двум вещам, вместе взятым, но не к каждой из них c
в отдельности, или же, наоборот, к каждой из них в отдельности, но не к обеим, вместе взятым. Вот как вы неразумны, неосмотрительны, просты, безрассудны!

Сократ. Таково уж наше положение, Гиппий, — не как хочется, а как можется,[36] говорит в таких случаях пословица. Зато ты помогаешь нам всегда своими указаниями. Вот и теперь: обнаружить ли мне перед тобой еще больше, как просты мы были до получения твоих указаний, рассказав тебе, как мы обо всем этом рассуждали, или лучше об этом не говорить?

Гиппий. Мне говорить, Сократ, — человеку, который все это d
знает? Ведь я знаю всех любителей рассуждений, чтó это за люди. Впрочем, если тебе это приятно, говори.

Сократ. Разумеется, приятно. Дело в следующем, дорогой мой: прежде чем ты сказал все это, мы были настолько бестолковы, что представляли себе, будто и я, и ты, каждый из нас — это один человек, а оба вместе мы, конечно, не можем быть тем, что каждый из нас есть в отдельности, ведь мы — это не один, а двое;
e вот до чего мы были просты. Теперь же ты научил нас, что, если мы вместе составляем двойку, необходимо, чтобы и каждый из нас был двойкой, если же каждый из нас один, необходимо, чтобы и оба вместе были одним: в противном случае, по мнению Гиппия, не может быть сохранено целостное основание бытия. И чем бывают оба вместе, тем должен быть и каждый из них, и оба вместе — тем, чем бывает каждый. Вот я сижу здесь, убежденный тобою. Но только раньше, Гиппий, напомни мне: я и ты — будем ли мы одним, или же и ты — два, и я — два?

Гиппий. Что такое ты говоришь, Сократ?

Сократ. То именно, что я говорю; я боюсь высказаться ясно
302 перед тобой, потому что ты сердишься на меня, когда тебе кажется, будто ты сказал нечто значительное. Все-таки скажи мне еще: не есть ли каждый из нас один и не свойственно ли ему именно то, что он есть один?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Итак, если каждый из нас один, то, пожалуй, он будет также нечетным; или ты не считаешь единицу нечетным числом?

Гиппий. Считаю.

Сократ. Значит, и оба вместе мы нечет, хотя нас и двое?

Гиппий. Не может этого быть, Сократ.

Сократ. Тогда мы оба вместе чет. Не так ли?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Но ведь из-за того, что мы оба вместе — чет, не будет же четом и каждый из нас?

b *Гиппий*. Нет, конечно.

Сократ. Значит, совершенно нет необходимости, как ты только что говорил, чтобы каждый в отдельности был тем же, что оба вместе, и оба вместе — тем же, что каждый в отдельности?

Гиппий. Для подобных вещей — нет, а для таких, о которых я говорил прежде, — да.

Сократ. Довольно, Гиппий! Достаточно и того, если одно оказывается одним, а другое — другим. Ведь и я говорил — если ты
c помнишь, откуда пошел у нас этот разговор, — что удовольствия, получаемые через зрение и слух, прекрасны не тем, что оказывается свойственным каждому из них, а обоим — нет или обоим свойственно, а каждому порознь — нет, но тем, что свойственно обоим

вместе и каждому порознь, так как ты признал эти удовольствия прекрасными — и оба вместе, и каждое в отдельности. Поэтому-то я и думал, что если только оба они прекрасны, то они должны быть прекрасны благодаря причастной обоим им сущности, а не той, которая отсутствует в одном из двух случаев; и теперь еще я так думаю. Но повтори как бы с самого начала: если и зрительное, и слуховое удовольствия прекрасны и оба вместе, и каждое в отдельно- d
сти, не будет ли то, что делает их прекрасными, причастно также им обоим вместе и каждому из них в отдельности?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Потому ли они прекрасны, что и каждое из них, и оба они вместе — удовольствие? Или же по этой причине и все остальные удовольствия должны были бы быть прекрасными ничуть не меньше? Ведь, если ты помнишь, выяснилось, что они точно так же называются удовольствиями.

Гиппий. Помню.

Сократ. С другой стороны, мы говорили, что эти удовольствия e
мы получаем через зрение и слух и оттого они прекрасны.

Гиппий. Это было сказано.

Сократ. Смотри же, правду ли я говорю? Говорилось ведь, насколько я помню, что прекрасно именно это приятное, не всякое приятное, но приятное благодаря зрению и слуху.

Гиппий. Да.

Сократ. Не так ли обстоит дело, что это свойство присуще обоим [удовольствиям] вместе, а каждому из них в отдельности не присуще? Ведь, как уже говорилось раньше, каждое из них порознь не бывает [приятным] благодаря обоим [чувствам] вместе; оба они вместе [приятны] благодаря обоим [чувствам], а каждое в отдельности — нет. Так ведь?

Гиппий. Так.

Сократ. Значит, каждое из этих двух удовольствий прекрасно не тем, что́ не присуще каждому из них порознь (ведь то и другое каждому из них не присуще); таким образом, в соответствии с нашим предположением можно назвать прекрасными оба этих удовольствия вместе, но нельзя назвать так каждое из них в отдельно- 303
сти. Разве не обязательно сказать именно так?

Гиппий. Видимо, да.

Сократ. Станем ли мы утверждать, что оба вместе они прекрасны, а каждое порознь — нет?

Гиппий. Что ж нам мешает?

Сократ. Мешает, мой друг, по-моему, следующее: у нас было, с одной стороны, нечто, присущее каждому предмету таким обра-

зом, что коль скоро оно присуще обоим вместе, то оно присуще и каждому порознь, и коль скоро каждому порознь, то оно присуще и обоим вместе, — все то, что ты перечислил. Не так ли?

Гиппий. Да.

Сократ. Ну а то, что я перечислил, нет; а в это входило и «каждое в отдельности», и «оба вместе». Так ли это?

Гиппий. Так.

b *Сократ.* К чему же, Гиппий, относится, по-твоему прекрасное? К тому ли, о чем ты говоришь: коль скоро силен я и ты тоже, то сильны и мы оба, и коль скоро я справедлив и ты тоже, то справедливы мы оба вместе, а если мы оба вместе, то и каждый из нас в отдельности? Точно так же коль скоро я прекрасен и ты тоже, то прекрасны также мы оба, а если мы оба прекрасны, то прекрасен и каждый из нас порознь. И что же мешает, чтобы из двух величин, составляющих вместе четное число, каждая в отдельности была бы то нечетной, то четной или опять-таки чтобы две величины, каждая из которых неопределенна, взятые вместе давали бы то
c определенную, то неопределенную величину, и так далее во множестве других случаев, которые, как я сказал, возникают передо мною? К какого же рода вещам ты причисляешь прекрасное? Или ты об этом того же мнения, что и я? Ведь мне кажется совершенно бессмысленным, чтобы мы оба вместе были прекрасны, а каждый из нас в отдельности — нет или чтобы каждый из нас в отдельности был прекрасным, а мы оба вместе — нет, и так далее. Решаешь ли ты так же, как я, или иначе?

Гиппий. Точно так же, Сократ.

Сократ. И хорошо поступаешь, Гиппий, чтобы нам наконец
d избавиться от дальнейших исследований. Ведь если прекрасное принадлежит к этому роду, то приятное благодаря зрению и слуху уже не может быть прекрасным. Дело в том, что зрение и слух заставляют быть прекрасным то и другое, но не каждое в отдельности. А ведь это оказалось невозможным, Гиппий, как мы с тобой уже согласились.

Гиппий. Правда, согласились.

Сократ. Итак, невозможно, чтобы приятное благодаря зрению и слуху было прекрасным, раз оно, становясь прекрасным, создает нечто невозможное.

Гиппий. Это так.

e *Сократ.* «Начинайте все сызнова, — скажет тот человек, — так как вы в этом ошиблись. Чем же, по вашему мнению, будет прекрасное, свойственное обоим этим удовольствиям, раз вы почтили их перед всеми остальными и назвали прекрасными?» Мне

кажется, Гиппий, необходимо сказать, что это самые безобидные и лучшие из всех удовольствий, и оба они вместе, и каждое из них порознь. Или ты можешь назвать что-нибудь другое, чем они отличаются от остальных?

Гиппий. Никоим образом, ведь они действительно самые лучшие.

Сократ. «Итак, — скажет он, — вот что такое, по вашим словам, прекрасное: это — полезное удовольствие». Кажется, так, скажу я; ну а ты?

Гиппий. И я тоже.

Сократ. «Но не полезно ли то, что создает благо? — скажет он. — А создающее и создания, как только что выяснилось, — это
вещи разные. И не возвращается ли ваше рассуждение к сказанно- 304
му прежде? Ведь ни благо не может быть прекрасным, ни прекрасное — благом, если только каждое из них есть нечто иное». Несомненно так, скажем мы, Гиппий, если только в нас есть здравый смысл. Ведь недопустимо не соглашаться с тем, кто говорит правильно.

Гиппий. Но что же это такое, по-твоему, Сократ, все вместе взятое? Какая-то шелуха и обрывки речей, как я сейчас только говорил, разорванные на мелкие части. Прекрасно и ценно нечто иное:
уметь выступить с хорошей, красивой речью в суде, совете или b
перед иными властями, к которым ты ее держишь; убедить слушателей и удалиться с наградой, не ничтожнейшей, но величайшей — спасти самого себя, свои деньги, друзей. Вот чего следует держаться, распростившись со всеми этими словесными безделками, чтобы не показаться слишком уж глупыми, если станем заниматься, как сейчас, пустословием и болтовней.

Заключение: следует продолжать поиски определения прекрасного

Сократ. Милый Гиппий, ты счастлив, потому что знаешь, чем следует заниматься человеку, и занимаешься этим как дóлжно —
ты сам говоришь. Мною же как будто владе- c
ет какая-то роковая сила, так как я вечно блуждаю и не нахожу выхода; а стоит мне обнаружить свое безвыходное положение перед вами, мудрыми людьми, я слышу от вас оскорбления всякий раз, как его обнаружу. Вы всегда говорите то же, что говоришь теперь ты, — будто я хлопочу о глупых, мелких и ничего не стоящих вещах. Когда же, переубежденный вами, я говорю то же, что и вы, — что всего лучше уметь, выступив в суде
или в ином собрании с хорошей, красивой речью, довести ее до d
конца, — я выслушиваю много дурного от здешних людей, а особенно от этого человека, который постоянно меня обличает. Дело

в том, что он чрезвычайно близок мне по рождению и живет в одном доме со мной. И вот, как только я прихожу к себе домой и он слышит, как я начинаю рассуждать о таких вещах, он спрашивает, не стыдно ли мне отваживаться на рассуждение о прекрасных занятиях, когда меня ясно изобличили, что я не знаю о прекрасном даже того, чтó оно собой представляет. «Как же ты будешь знать, —
e говорит он, — с прекрасной речью выступает кто-нибудь или нет, и так же в любом другом деле, раз ты не знаешь самогó прекрасного? И если ты таков, неужели ты думаешь, что тебе лучше жить, чем быть мертвым?» И вот, говорю я, мне приходится выслушивать брань и колкости и от вас, и от того человека. Но быть может, и нужно терпеть. А может быть, как ни странно, я получу от этого пользу. Итак, мне кажется, Гиппий, что я получил пользу от твоей беседы с ним: ведь, кажется мне, я узнал, что значит пословица «прекрасное — трудно».[37]

ГИППИЙ МЕНЬШИЙ

Евдик, Сократ, Гиппий

Евдик. Ты-то почему молчишь, мой Сократ, после столь вну- 363
шительной речи Гиппия, не присоединяясь к нашим похвалам и ничего не опровергая, если что-нибудь у него кажется тебе плохо сказанным? Да ведь и остались здесь все свои люди, посвящающие досуг усердным занятиям философией.

Сократ. В самом деле, Евдик, я с радостью расспросил бы Гиппия b
о многом из того, что он сейчас поведал нам о Гомере. Ведь и от твоего отца Апеманта я слыхивал, будто Гомерова «Илиада» — поэма более прекрасная, чем его «Одиссея», — настолько более прекрасная, насколько Ахилл доблестнее Одиссея: по словам Апеманта, одна из этих поэм сочинена в честь Одиссея, другая же — в честь Ахилла.[1] И если только Гиппий к тому расположен, именно это я с удовольствием выспросил бы у него — кто из этих двух мужей кажется ему более добле- c
стным, коль скоро он явил нам множество разнообразных соображений не только о Гомере, но и относительно ряда других поэтов.[2]

Евдик. Ну уж ясно, что Гиппий не откажет тебе в ответе, если ты у него о чем-либо спросишь. Послушай, Гиппий, ты ведь ответишь, если Сократ задаст тебе свой вопрос? Не правда ли?

Гиппий. Было бы очень странно, Евдик, с моей стороны тут вдруг попытаться ускользнуть от вопросов Сократа, если, прибы- d
вая всякий раз с родины, из Элиды, в Олимпию на всенародные состязания эллинов, я предоставлял себя в храме в распоряжение всякого желающего послушать заготовленные мною образцы доказательств и отвечал любому на его вопросы.[3]

Вопрос о природе лжи

Сократ. Блаженен ты, Гиппий, если каждую 364
Олимпиаду прнбываешь в святилище столь уверенным в расположении твоей души к мудрости! Я был бы удивлен, если бы кто-нибудь из атлетов входил туда столь же бесстрашно и с такой же уверенностью в готовности своего тела к борьбе, в какой ты, по твоим словам, пребываешь относительно своего разума.

Гиппий. Моя уверенность, Сократ, вполне обоснованна: с тех пор как я начал участвовать в олимпийских состязаниях, я никогда ни в чем не встречал никого мне равного.

b *Сократ*. Выходит, Гиппий, что прекрасен этот дар мудрости — твоя слава — и для града элейцев, и для твоих родителей!
Однако что скажешь ты нам относительно Ахилла и Одиссея: который из них достойнее и в чем именно? Пока нас здесь было много и ты держал свою речь, я упустил сказанное тобою; я воздерживался от вопросов и из-за присутствия огромной толпы, и чтобы не перебивать твою речь своими вопросами. Теперь же, поскольку
c нас мало, а наш Евдик побуждает меня к вопросам, ответь и разъясни нам получше, что говорил ты об этих двух мужах? Какое различение ты здесь проводишь?

Гиппий. Но, Сократ, я хочу еще яснее, чем раньше, изложить тебе свой взгляд и на них, и на других мужей: я утверждаю, что Гомер изобразил самым доблестным мужем из стоявших под Троей Ахилла, самым мудрым — Нестора,[4] а самым хитроумным — Одиссея.

Сократ. Поразительно, Гиппий! Но не будешь ли ты так добр не смеяться надо мной, коль я с трудом усвою сказанное и буду ча-
d сто тебя переспрашивать? Прошу тебя, попытайся в своих ответах быть кротким и невзыскательным.

Гиппий. Позором было бы для меня, Сократ, если бы, обучая всему этому других и считая возможным брать за это деньги,[5] я не проявил бы снисходительности к твоим вопросам и кротости в ответах.

e *Сократ*. Ты прекрасно сказал. Когда ты утверждал, что Ахилл изображен самым доблестным, а Нестор мудрейшим, мне казалось, я понимаю твои слова; но вот когда ты сказал, что поэт изобразил Одиссея как самого хитроумного, я, по правде сказать, совсем не понял, что ты имеешь в виду. Скажи же, чтобы я лучше все это постиг: разве у Гомера Ахилл не представлен хитроумным?

Гиппий. Отнюдь, Сократ. Напротив, он изображен честнейшим простаком, особенно в «Мольбах», где, изображая их беседующими друг с другом, Гомер заставляет Ахилла сказать Одиссею:

365 Сын богоравный Лаэрта, Улисс хитроумный и ловкий!
Должен на речи твои прямым я отказом ответить, —
Что я мыслю, скажу, и что совершить полагаю;
Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен,
b Кто на сердце таит одно, говорит же другое.
Сам я лишь то возвещу, чему неминуемо сбыться.[6]

Эти слова раскрывают характер каждого из мужей, а именно правдивость Ахилла и его прямоту, а с другой стороны, многоликость и лживость Одиссея. Ведь, по Гомеру, эти слова Ахилла направлены против Одиссея.

Сократ. Вот теперь, Гиппий, я, кажется, понимаю, что ты говоришь: ясно, что многоликого ты почитаешь лживым.

Гиппий. Именно так, Сократ. Как раз таким изобразил Одиссея c
Гомер всюду — и в «Илиаде», и в «Одиссее».

Сократ. Значит, Гомеру, видимо, представляется, что один кто-то бывает правдивым, другой же — лживым, а не так, чтобы один и тот же человек был и правдив и лжив.

Гиппий. Как же иначе, Сократ?

Сократ. А твое собственное мнение, Гиппий, такое же?

Гиппий. Безусловно. Было бы странно, если бы оно оказалось иным.

Сократ. Пожалуй, оставим в покое Гомера: теперь уже невоз- d
можно его допросить, чтó именно он разумел, сочиняя эти стихи. Но поскольку, как видно, ты становишься сам ответчиком и тебе кажется, что ты единодушен с Гомером, то и говори сразу и за Гомера и за себя.

Гиппий. Пусть будет так; спрашивай что хочешь, только покороче.

Сократ. Как, по-твоему, лжецы не способны к действию, подобно больным, или они все же на что-то способны?

Гиппий. Я считаю их даже очень способными и весьма на многое, особенно же на обман людей.

Сократ. Значит, по-твоему, они очень способны, а также e
и хитроумны или ты это мыслишь иначе?

Гиппий. Именно так.

Сократ. А хитроумные — они обманщики по тупости и неразумию или же благодаря изворотливости и разуму?

Гиппий. Безусловно, благодаря изворотливости и разуму.

Сократ. Итак, похоже, что они умны.

Гиппий. Клянусь Зевсом, даже слишком.

Сократ. А будучи умными, они знают, что делают, или не ведают?

Гиппий. Весьма даже ведают, потому и злоумышляют.

Сократ. А зная то, что они знают, невежды они или мудрые?

Гиппий. Они мудры в таких вот вещах — в обманах. 366

Сократ. Постой. Давай припомним, что ты сказал: ты признаешь, что лжецы — люди способные, и умные, и знающие, и мудрые в своей лжи?

Гиппий. Да, признаю.

Сократ. А правдивые люди и лживые отличаются друг от друга и во всем друг другу противоположны?

Гиппий. Да, таково мое мнение.

Сократ. Послушай же: лжецы, согласно твоему утверждению, относятся к людям способным и мудрым.

Гиппий. Несомненно.

b *Сократ.* А когда ты утверждаешь, что лжецы способны и мудры в одном и том же, ты разумеешь, что они способны лгать когда им угодно (относительно того, в чем они лгут) или что они не способны на то, в чем они лгут?

Гиппий. Я утверждаю, что они на это способны.

Сократ. Итак, если это обобщить, можно сказать, что лжецы — люди способные и мудрые в лжи.

Гиппий. Да.

Сократ. А человек невежественный и не способный лгать, значит, не будет лжецом?

Гиппий. Конечно же.

Сократ. Следовательно, способный человек — это каждый,
c кто может делать то, что ему угодно, если это ему угодно? Я не говорю об избавлении себя от болезни или о других подобных вещах, но о том, что ты, например, способен, когда захочешь, написать мое имя. Разве не такого рода людей называешь ты способными?

Гиппий. Да, таких.

Сократ. Скажи же мне, Гиппий, разве ты не опытен в вычислениях и искусстве счета?

Гиппий. И даже очень опытен, Сократ.[7]

d *Сократ.* Значит, если кто спросит тебя, сколько будет трижды семьсот, ты, если пожелаешь, быстрее и лучше всех дашь правильный ответ?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Потому, следовательно, что ты в этом деле самый способный и мудрый?

Гиппий. Да.

Сократ. Ты только самый мудрый и способный или и наиболее достойный человек в том, в чем ты способнейший и мудрейший, — в искусстве счета?

Гиппий. Конечно же, Сократ, и наиболее достойный.

Сократ. Значит, именно тебе легче всех промолвить истину в этом деле? Ведь так?

Гиппий. Я полагаю, да.

Сократ. Ну а как же относительно лжи в том же самом деле? e
Ответь мне, как и раньше, Гиппий, честно и откровенно: если кто
спросил бы тебя, сколько будет трижды семьсот, а ты пожелал бы
лгать и ни за что не отвечать правду, ты ли солгал бы лучше других
и продолжал бы постоянно лгать насчет этого или же невежда в ис-
кусстве счета сумел бы солгать лучше тебя, намеренно лгущего? 367
И не выйдет ли случайно, что часто невежда, желая солгать, неволь-
но выскажет истину благодаря своему невежеству, ты же, мудрец,
собираясь лгать, всегда будешь лгать на один манер?

Гиппий. Да, получится так, как ты говоришь.

Сократ. Ну а лжец является лжецом во всем прочем, кроме числа, и не лжет, когда он ведет подсчет?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, лжет и в подсчете.

Сократ. Значит, мы допустим, Гиппий, что бывает лжец и в де- b
ле подсчета чисел?

Гиппий. Да, это так.

Сократ. Но кто же это будет такой? Коль скоро он хочет явиться лжецом, не должна ли ему по необходимости быть присуща и способность лгать, как ты это недавно признал? Если ты припоминаешь, согласно твоим же словам, человек, не способный лгать, вроде бы и не может оказаться лжецом.

Гиппий. Да, припоминаю, я так сказал.

Сократ. А разве не оказался ты недавно самым способным на ложь при подсчетах?

Гиппий. Да, сказал я также и это.

Сократ. Но следовательно, ты и больше других способен гово- c
рить правду при вычислениях?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Значит, один и тот же человек способен лгать и говорить правду при вычислениях? И таким человеком является тот, кто силен в недочетах — знаток этого дела.

Гиппий. Да.

Сократ. Так кто же иной, Гиппий, оказывается лжецом при подсчетах, если не тот, кто в этом достоин и силен? Он же является и способным, и он же — правдивым.

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. Вот ты и видишь, что правдивый человек и лжец —
это в деле вычисления одно и то же, и первый из них ничуть не луч- d
ше второго. Ведь это один и тот же человек, и нет тут такой проти-
воположности, как ты думал недавно.

Гиппий. В этом деле, как видно, нет.

Сократ. Хочешь, рассмотрим это для дел и иного рода?

Гиппий. Что ж, если тебе угодно.

Сократ. Ведь ты, конечно, сведущ и в геометрии?[8]

Гиппий. Да, разумеется.

Сократ. Ну что ж, не так ли все обстоит и в геометрии? Разве не один и тот же человек способнее всех и на ложь и на правду относительно чертежей, а именно знаток геометрии?

Гиппий. Да, это так.

e *Сократ*. А достойным человеком в этом деле является он или кто-то другой?

Гиппий. Нет, именно он.

Сократ. Следовательно, достойный и мудрый геометр — способнейший из всех и на ложь и на правду? И уж если кто лжет относительно чертежей, это ведь будет он — тот, кто является достойным геометром? Ведь он же способен, а плохой геометр не способен лгать, а кто не способен лгать, тот не окажется лжецом, как мы уже согласились.

Гиппий. Это правда.

Сократ. Давай же рассмотрим и третьего знатока — астроно-
368 ма: ведь в этом искусстве ты считаешь себя еще более сведущим, чем в двух предыдущих, не так ли, Гиппий?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, и в астрономии дело обстоит таким же образом, как и там?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. И в астрономии, следовательно, если кто вообще лжив, он-то и будет хорошим лжецом как знаток астрономии, раз он способен лгать; не способный же — не сможет: ведь он невежда.

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. Значит, и в области астрономии правдивый человек и лжец будет одним и тем же.

Гиппий. Очевидно, да.

b *Сократ*. Так вот, Гиппий, рассмотри таким же образом, без обиняков, все науки и убедись в том, что ни в одной из них дело не обстоит иначе. Ты ведь вообще мудрейший из всех людей в большей части искусств: слыхал я однажды, как ты рассыпался у лавок на площади,[9] похваляясь своей достойной зависти многомудростью. Ты говорил, что, когда однажды прибыл в Олимпию, все твое тело было украшено изделиями твоих собственных рук,
c и прежде всего начал ты с перстня, сказав, что это вещь твоей работы, поскольку ты владеешь искусством резьбы по камню; и другая печатка оказалась твоим изделием, а также скребок и флакончик для масла[10] — будто ты сработал их сам; потом ты сказал, что свои

сандалии на ремнях ты собственноручно вырезал из кожи, а также
скроил свой плащ и короткий хитон. Но что уж всем показалось
весьма необычным и знаком высокой мудрости, так это твое заяв-
ление, будто ты сам сплел свой поясок для хитона, хотя такие поя-
са обычно носят богатые персы. Вдобавок ты заявил, что принес d
с собою поэмы, эпические стихи, трагедии и дифирамбы и много
нестихотворных, на разнообразный лад сочиненных речей. И по
части тех искусств, о которых я только что говорил, ты явился пре-
восходящим всех остальных своим знанием, да и самым искусным
в науке о ритмах и гармониях, а также в правописании; и то же са-
мое во многих других искусствах, насколько могу я припомнить...
Да! Я совсем было позабыл о твоей преискусной памяти: ты ведь
считаешь себя в этом самым блистательным из людей[11]. Возмож- e
но, я забыл и о многом другом. Однако я повторяю: попробуй, бро-
сив взгляд на свои собственные искусства — их ведь немало, —
а также на умения других людей, сказать мне, найдешь ли ты, ис-
ходя из того, в чем мы с тобой согласились, хоть одно, где бы прав-
дивый человек и лжец подвизались отдельно друг от друга и не
были бы одним и тем же лицом? Ищи это в любом виде мудрости,
хитрости или как тебе это еще будет угодно назвать — не найдешь, 369
мой друг! Ведь этого не бывает. А коли найдешь, скажи сам.

Гиппий. Да нет, Сократ, сейчас не найдусь, что сказать.

Сократ. Ну так не найдешься и впредь, как я полагаю. Если я прав, припомни, Гиппий, что вытекает из нашего рассуждения.

Гиппий. Не очень-то я могу уразуметь, Сократ, о чем ты толкуешь.

Сократ. Быть может, именно сейчас ты забыл о своей изобре-
тательной памяти: видно, ты считаешь, что это здесь неуместно.
Но я напомню тебе: ты же знаешь, что ты сказал об Ахилле, будто
он правдив, об Одиссее же, что он лжив и многолик. b

Гиппий. Да.

Сократ. Теперь же, как ты сам чувствуешь, выявилось, что правдивый и лжец — это одно и то же лицо,[12] так что если Одиссей был лжецом, то он же и выходит правдивым, а если Ахилл был правдивым, то он же оказывается лжецом, и эти мужи не различны между собой и не противоположны друг другу, но одинаковы.

Гиппий. Ну, Сократ, вечно ты сплетаешь какие-то странные
рассуждения и, выбирая в них самое трудное, цепляешься к мело- c
чам, а не опровергаешь в целом положение, о котором идет речь.
Вот и сейчас, если желаешь, я приведу тебе достаточно веское до-
казательство, подкрепленное множеством доводов, в пользу того,
что Гомер изобразил Ахилла как человека лучшего, чем Одиссей:

он не умеет лгать, Одиссей же — хитер, без конца лжет и как человек гораздо хуже, чем Ахилл. Бели же хочешь, противопоставь свою речь моей и докажи, что Одиссей более достойный человек, чем Ахилл; тогда все вокруг скорее поймут, кто из нас двоих красноречивей.

d *Сократ*. Гиппий, я ведь не сражаюсь с тобой и не оспариваю того, что ты мудрее меня; но по всегдашней своей привычке я, когда кто что-либо говорит, стараюсь вдуматься в это, особенно если говорящий кажется мне мудрецом; стремясь понять, что он говорит, я исследую, пересматриваю и сопоставляю его слова с целью познания. Если же говорящий кажется мне невеждой, я не переспрашиваю его, и нет мне дела до того, что он говорит. Из этого ты
e поймешь, каких людей я считаю мудрыми. Ты увидишь, что я бываю очень дотошен в отношении речей подобного человека и выспрашиваю его, чтобы извлечь таким образом полезное знание. Вот и теперь, слушая тебя, я подумал насчет прочтенных тобою недавно стихов, которые должны были показать, что Ахилл порицает Одиссея как пустого бахвала (если только ты верно это толкуешь): странно, но мне кажется, что как раз изворотливый Одиссей
370 всегда правдив, Ахилл же изворотлив — в твоем понимании: ведь именно он лжет. Произнеся сперва те слова, которые ты недавно привел:

Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен,
Кто на сердце таит одно, говорит же другое,[13]

b он, немного погодя, заявляет, что Одиссею и Агамемнону его не убедить и что он не намерен оставаться у Трои, но

Завтра, принесши Зевесу и всем небожителям жертвы,
Я корабли нагружу и спущу их на волны морские.
Если желаешь и если до этого есть тебе дело,
Рано с зарей ты увидишь, как рыбным они Геллеспонтом
c Вдаль по волнам побегут под ударами сильными весел.
Если счастливое плаванье даст мне земли колебатель,
В третий уж день я прибуду в мою плодородную Фтию.[14]

А еще раньше, браня Агамемнона, он говорил:

Еду теперь же во Фтию! Гораздо приятней вернуться
На кораблях изогнутых домой. Посрамленный тобою,
d Не собираюсь тебе умножать здесь богатств и запасов![15]

И, сказав это в первый раз перед лицом всего войска, а затем в кругу своих друзей, он, как это становится ясным, не делает никаких приготовлений к отплытию домой и даже попыток спустить

корабли на воду, выразив тем самым великолепнейшее пренебрежение к необходимости говорить правду. Так вот, Гиппий, я с самого начала спрашивал тебя, потому что недоумевал, который из этих двух мужей изображен у поэта достойнейшим, и считал, что e
оба они в высшей степени достойные люди и трудно различить, кто из них лучше в правде и лжи и в любой способности: ведь оба они во всем этом чрезвычайно между собою сходны.

Гиппий. Твой взгляд неверен, Сократ: ведь Ахилл лжет, как это очевидно, не умышленно, но невольно; он вынужден остаться из-за бедственного положения своего войска, чтобы ему помочь. Одиссей же лжет добровольно и с умыслом.

Сократ. Ты вводишь меня в заблуждение, Гиппий, беря тем самым пример с Одиссея.

Гиппий. Вот уж нет, Сократ; скажи, в чем и ради чего я тебя об- 371
манываю?

Сократ. В том, что уверяешь, будто Ахилл лжет без умысла, — это он-то, завзятый обманщик, столь нацеленный на похвальбу (как его изобразил Гомер), что оказывается гораздо более ловким, чем Одиссей, от которого он легко утаивает свое хвастовство; он осмеливается прямо противоречить самому себе, а Одиссею это и невдомек. По крайней мере слова Одиссея, обращенные к Ахиллу, ничем не выдают понимания Ахилловой лжи.

Гиппий. Что ты имеешь в виду, Сократ? b

Сократ. Разве тебе не известно, что после разговора с Одиссеем, когда он уверял, что намерен отплыть на заре, Аяксу он сообщает совсем другое, вовсе не подтверждая, что собирается отплывать?

Гиппий. В каком это месте?

Сократ. А там, где он говорит:

> Думать начну я о битве кровавой, скажите, не раньше,
> Чем крепкодушным Приамом рожденный божественный Гектор c
> К нашему стану придет и к черным судам Мирмидонским,
> Смерть аргивянам неся и огнем корабли истребляя.
> Здесь же, у ставки моей, пред моим кораблем чернобоким,
> Думаю, Гектор от боя удержится, как ни желал бы.[16]

Так неужели же ты, Гиппий, считаешь сына Фетиды и воспитанни- d
ка премудрого Хирона[17] настолько лишенным памяти, что, лишь недавно жестоко выбранив лицемеров, он теперь Одиссею говорит, будто намерен отплыть, Аяксу же — что он остается, и все это — словно без умысла и вовсе не потому, что он считает Одиссея простаком, а себя — далеко превосходящим его во всех этих штуках, в кознях и лжи?

9 Зак. 3821

e *Гиппий*. Нет, Сократ, я так не думаю: здесь, переубежденный, он простодушно говорит Аяксу не совсем то, что до того говорил Одиссею. А вот Одиссей и правду и ложь произносит всегда с умыслом.

Сократ. Выходит, Одиссей — человек более достойный, чем Ахилл.

Гиппий. Ну уж нет, Сократ, отнюдь.

Сократ. Как же так? Разве не выяснилось недавно, что добровольно лгущие лучше, чем обманывающие невольно?

372 *Гиппий*. Но каким же образом, Сократ, добровольные нечестивцы, злоумышленники и преступники могут быть достойнее невольных? Ведь этим последним оказывается обычно большое снисхождение, коль скоро они учинят какое-то зло — несправедливость или ложь — поневедению? Да и законы куда более суровые существуют для сознательных преступников и лжецов, чем для невольных.

b *Сократ*. Вот видишь, Гиппий, я говорю правду, когда утверждаю, что бываю очень назойлив, расспрашивая мудрецов. Это, смею сказать, единственное мое достоинство, ведь прочие мои качества ничего не стоят. По существу вопроса я обычно колеблюсь, не зная, как оно обстоит на самом деле. Об этом достаточно свидетельствует то, что когда я оказываюсь лицом к лицу с кем-либо из вас, прославленных мудростью, свидетели которой — все эллины, то кажется, будто я круглый неуч: ведь я решительно ни в чем с вами, скажем
c прямо, не соглашаюсь, а какое может быть более сильное доказательство невежества, чем расходиться в мнениях с мудрыми мужами? Но есть у меня и чудесное преимущество, которое меня выручает: я не стыжусь учиться, я выспрашиваю и выведываю и питаю великую благодарность к тому, кто мне отвечает, и никто не бывает у меня этой благодарностью обойден. Вдобавок я никогда не отрицал, что был чему-то научен, и не делал вид, будто это мое собственное изобретение; наоборот, я всегда прославляю своего учителя как мудреца и объявляю во всеуслышание, чему я от него научился. Вот
d и сейчас я не согласен с тем, что ты утверждаешь, и весьма сильно расхожусь с тобою во мнении. Я отлично понимаю, что дело тут во мне самом, ибо я таков, каков я есть, говорю это без всяких преувеличений. Ведь мое представление, Гиппий, прямо противоположно твоему: те, кто вредит людям, чинит несправедливость, лжет, обманывает и совершает проступки по своей воле, а не без умысла, — люди более достойные, чем те, кто все это совершает невольно.[18] Правда, иногда у меня возникает противоположное мнение и я
e блуждаю вокруг да около, видимо, по неведению, но вот сейчас на меня сошло как бы наитие и мне представляется, что люди, добро-

вольно совершающие какие-либо проступки, лучше, чем те, кто вершит их невольно. Виню же я в этом своем состоянии наши прежние рассуждения, из-за которых мне теперь кажется, что люди, совершающие все это невольно, хуже тех, кто действует добровольно. Так уж будь столь любезен и не откажи исцелить мою душу; ибо, искоренив невежество моей души, ты сотворишь мне гораздо боль- 373
шее благо, чем если бы ты излечил болезнь моего тела. Но если ты собираешься произнести длинную речь, предупреждаю тебя — ты меня не исцелишь, ибо я за нею не услежу; если же ты, как перед этим, захочешь отвечать на мои вопросы, ты великую принесешь мне пользу, себе же, я полагаю, не повредишь. Честно говоря, должен я обратиться и к тебе, сын Апеманта: ведь это ты подвигнул меня на беседу с Гиппием; и теперь, если Гиппий не пожелает мне отвечать, заступись перед ним за меня.

Евдик. Но, Сократ, я думаю, что Гиппий не нуждается в нашей b
просьбе: ведь его прежние слова не имели такого смысла, наоборот, он заявил, что не собирается уклоняться от чьих бы то ни было вопросов. Послушай, Гиппий! Разве не так ты сказал?

Гиппий. Да, именно так. Но, Евдик, ведь Сократ всегда мутит воду при рассуждениях вроде какого-то злоумышленника.

Сократ. Достойнейший Гиппий! Я делаю это без умысла — ведь тогда бы я был мудр и искусен по смыслу твоих утверждений — и невольно, так что будь ко мне снисходителен: ведь ты говоришь, что к невольному злоумышленнику надо иметь снисхождение.

Евдик. Да, ни в коем случае не поступай иначе, Гиппий, но c
и ради нас и ради подтверждения своих прежних слов отвечай на вопросы Сократа.

Гиппий. Я и буду отвечать, раз ты просишь. Спрашивай же что тебе угодно.

Необходимость объективно обоснованного утверждения

Сократ. Я горячо желаю, Гиппий, рассмотреть то, что было сейчас сказано: кто достойнее — те, кто совершает проступки добровольно, или те, кто невольно? И я думаю, что к этому рассмотрению правильнее всего приступить так... Отвечай же: называешь ли ты какого-либо бегуна хорошим? d

Гиппий. Да, конечно.

Сократ. Или же скверным?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, бегущий хорошо — хороший бегун, а бегущий плохо — плохой?

Гиппий. Да.

Сократ. И значит, бегущий медленно бежит плохо, а бегущий быстро — хорошо?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, в беге и в умении бегать быстрота — это благо, а медлительность — зло?

Гиппий. Как же иначе?

Сократ. Так лучшим бегуном будет тот, кто бежит медленно с умыслом, или тот, кто невольно?

Гиппий. Тот, кто с умыслом.

Сократ. А разве бежать не значит что-то делать?

Гиппий. Конечно, значит.

Сократ. А если делать, то и совершать?

e *Гиппий*. Да.

Сократ. Следовательно, тот, кто скверно бежит, совершает в беге дурное и постыдное дело?

Гиппий. Конечно, дурное. Как же иначе?

Сократ. А тот, кто бежит медленно, бежит скверно?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, хороший бегун совершает это скверное и постыдное дело добровольно, а дурной — невольно?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. Следовательно, в беге хуже тот, кто совершает скверное дело невольно, чем тот, кто вершит его добровольно?

Гиппий. В беге — да.

374 *Сократ*. А как же в борьбе? Кто будет лучший борец: тот, кто падает с умыслом, или тот, кто невольно?

Гиппий. Похоже, тот, кто с умыслом.

Сократ. А что в борьбе хуже и постыднее — упасть или повергнуть противника?

Гиппий. Упасть.

Сократ. И в борьбе, следовательно, тот, кто добровольно совершает дурное и постыдное дело, является лучшим борцом, чем тот, кто это вершит невольно.

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. А как же в любом другом телесном занятии? Разве тот, кто крепче телом, не может выполнять оба дела —
b дело сильного и дело слабого, то, что постыдно, и то, что прекрасно? И когда совершается что-то постыдное для тела, тот, кто покрепче телом, совершает это добровольно, а тот, кто хил, — невольно?

Гиппий. Как будто и в отношении силы дело обстоит таким образом.

Сократ. Ну а насчет благообразия как обстоит дело, Гиппий? Разве не так, что более красивому телу свойственно добровольно принимать постыдные и безобразные обличья, более же безобразному — невольно? Или ты думаешь иначе?

Гиппий. Нет, именно так.

Сократ. Следовательно, умышленное безобразие следует приписать достоинству тела, а невольное — его пороку? c

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. А что ты скажешь относительно голоса? Какой голос ты назовешь лучшим — фальшивящий умышленно или невольно?

Гиппий. Умышленно.

Сократ. А более негодным — тот, что фальшивит невольно?

Гиппий. Да.

Сократ. Ну а что бы ты предпочел иметь — хорошее или негодное?

Гиппий. Хорошее.

Сократ. Так ты предпочел бы иметь ноги, хромающие нарочно или же поневоле?

Гиппий. Нарочно.

Сократ. А хромота — разве это не безобразный порок? d

Гиппий. Да.

Сократ. Пойдем дальше: подслеповатость — разве это не порок глаз?

Гиппий. Да.

Сократ. Какие же ты предпочел бы иметь и какими пользоваться глазами — теми, что умышленно щурятся и косят, или же теми, что невольно?

Гиппий. Теми, что умышленно.

Сократ. Значит, ты считаешь лучшим для себя добровольно совершаемое зло, а не то, что вершится невольно?

Гиппий. Да, если это зло такого рода.

Сократ. Но разве все органы чувств — уши, ноздри, рот и другие — не подчинены одному и тому же определению, гласящему, что те из них, кои невольно вершат зло, нежелательны, ибо они порочны, те же, что вершат его добровольно, желанны, ибо они добротны? e

Гиппий. Мне кажется, это так.

Сократ. Ну а какими орудиями лучше действовать — теми, с помощью которых можно добровольно действовать дурно, или теми, которые толкают на дурное поневоле? Например, какое кормило лучше — то, которым приходится дурно править поневоле, или то, с помощью которого неверное направление избирается добровольно?

Гиппий. То, с помощью которого это делается добровольно.

Сократ. И разве не так же точно обстоит дело с луком и лирой, с флейтами и со всем остальным?

375 *Гиппий*. Ты говоришь правду.

Сократ. Ну а что касается норова лошади — будет ли он лучше, если кто из-за него станет скверно наездничать добровольно или же поневоле?

Гиппий. Если добровольно.

Сократ. Значит, такой норов лошади лучше.

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, с лошадью менее норовистой ты дела, зависящие от ее норова, будешь добровольно совершать дурно, а с лошадью более норовистой — поневоле?

Гиппий. Конечно же.

Сократ. Не так же ли обстоит дело и с нравом собак и всех прочих животных?

Гиппий. Так.

b *Сократ*. Ну а у человека, например у стрелка, какая душа кажется тебе достойнее — та, что добровольно не попадает в цель, или та, что невольно?

Гиппий. Та, что не попадает в цель добровольно.

Сократ. Значит, такая душа лучше в стрелковом деле?

Гиппий. Да.

Сократ. А душа, промахивающаяся невольно, хуже той, что делает это добровольно?

Гиппий. В стрелковом деле — да.

Сократ. А во врачебном? Разве душа, добровольно причиняющая телу зло, не более сведуща в искусстве врачевания?

Гиппий. Да, более.

Сократ. Значит, такая душа более искусна, чем та, что не сведуща?

Гиппий. Да, более искусна.

c *Сократ*. Ну а если душа весьма искушена в игре на кифаре и флейте и во всех других искусствах и науках, то разве та, что искушена в них больше, не добровольно погрешает в этом, совершая дурное и постыдное, а та, что менее искушена, разве не совершает это невольно?

Гиппий. Очевидно.

Сократ. Итак, мы бы, конечно, предпочли, чтобы рабы наши имели души, добровольно погрешающие и вершащие зло, а не невольно, ибо души эти более искушены в подобных делах.

Гиппий. Да.

Сократ. Что же, а собственную свою душу разве не желали бы мы иметь самую лучшую?

Гиппий. Да.

Сократ. И значит, лучше будет, если она добровольно будет d совершать зло и погрешать, а не невольно?

Гиппий. Однако чудно́ бы это было, Сократ, если бы добровольные злодеи оказались лучшими людьми, чем невольные.

Сократ. Но это вытекает из сказанного.

Гиппий. По-моему, это неверно.

Сократ. А я думаю, Гиппий, что и тебе это кажется верным. Ответь же мне снова: справедливость не есть ли некая способность e или знание[19] или то и другое вместе? Ведь необходимо, чтобы она была чем-то таким?

Гиппий. Да.

Сократ. А ведь если справедливость — это способность души, то более способная душа будет и более справедливой: такая душа, милейший, оказалась у нас достойнее.

Гиппий. Да, оказалась.

Сократ. Ну а если справедливость есть знание? Разве более мудрая душа — не более справедливая, а более невежественная — не менее справедливая?

Гиппий. Это так.

Сократ. Ну а если справедливость — и то и другое? Разве не так обстоит дело, что, обладая и знанием и способностью, душа бывает более справедливой, невежественная же душа — менее? Ведь это же неизбежно.

Гиппий. Да, очевидно.

Сократ. Так ведь душа более способная и мудрая оказывается лучшей и более способной совершать и то и другое — прекрасное 376 и постыдное — в любом деле?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, когда она совершает нечто постыдное, она делает это добровольно, с помощью способности и искусства? А последние, по-видимому, присущи справедливости — оба или каждое порознь?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. Ведь чинить несправедливость — значит поступать плохо, а не чинить ее — хорошо?

Гиппий. Да.

Сократ. Итак, более способная и достойная душа, когда она чинит несправедливость, чинит ее добровольно, а недостойная душа — невольно?

Гиппий. Это очевидно.

b *Сократ*. И достойный человек — это тот, кто имеет достойную душу, скверный же человек имеет душу недостойную?

Гиппий. Да.

Сократ. Итак, достойному человеку свойственно чинить несправедливость добровольно, а недостойному — невольно, коль скоро достойный человек имеет достойную душу?

Гиппий. Да ведь он же ее имеет.

Сократ. Следовательно, Гиппий, тот, кто добровольно погрешает и чинит постыдную несправедливость — если только такой человек существует, — будет не кем иным, как человеком достойным.

Гиппий. Трудно мне, Сократ, согласиться с тобою в этом.

c *Сократ*. Да я и сам с собой здесь не согласен, Гиппий, но все же это с необходимостью вытекает из нашего рассуждения. Однако, как я говорил раньше, я блуждаю в этом вопросе вокруг да около и никогда не имею одинакового мнения на этот счет. Правда, неудивительно, что я или другой какой-либо обычный человек здесь находится в заблуждении. Но уж если вы, мудрецы, станете тут блуждать, это и для нас ужасно, раз мы даже с вашей помощью не можем избавиться от ошибки.

МЕНЕКСЕН

Сократ, Менексен

Сократ. Откуда ты, Менексен?[1] С городской площади или же 234
из другого места?

Менексен. С площади, Сократ, из зала Совета.[2]

Сократ. А что у тебя за дело в Совете? По-видимому, ты считаешь, будто покончил с учением и философией, и, полагая, что с тебя довольно, замыслил обратиться к более высоким занятиям; ты, уважаемый, хотя и очень юн, хочешь управлять нами, старшими, дабы b
твой род никогда не упускал случая поставлять нам попечителя?

Менексен. С твоего позволения, Сократ, если ты посоветуешь мне быть правителем, я изо всех сил буду этого добиваться; если же нет — не буду. А сейчас я пришел в Совет, узнав, что там намерены избрать того, кто произнесет надгробную речь в честь павших: ты ведь знаешь, они готовят погребение.[3]

Сократ. Да, конечно. Но кого же они избрали?

Менексен. Пока никого. Они отложили это на завтра. Думаю, однако, что будет избран Архин или Дион.[4]

Сократ. Право, Менексен, мне кажется, прекрасный это c
удел — пасть на войне.[5] На долю такого человека выпадают великолепные и пышные похороны, даже если умирает при этом бедняк, вдобавок ему — даже если он был никчемным человеком — воздается хвала мудрыми людьми, не бросающими слова на ветер, но заранее тщательно подготовившимися к своей речи. Они произносят свое похвальное слово очень красиво, добавляя к обычным 235
речам и то, что подходит в каждом отдельном случае, и, украшая свою речь великолепными оборотами, чаруют наши души: ведь они превозносят на все лады и наш город, и тех, кто пал на поле сражения, и всех наших умерших предков и воздают хвалу нам самим. Так что я лично, Менексен, почел бы за великую честь удостоиться от них похвалы; всякий раз я стою и слушаю, околдован- b
ный, и мнится мне, что я становлюсь вдруг значительнее, благороднее и прекраснее. Как правило, ко мне в этих случаях присое-

диняются и слушают все это разные чужеземные гости, и я обретаю в их глазах неожиданное величие. При этом кажется, будто они испытывают в отношении меня и всего города те же чувства, что и я сам, и город наш представляется им более чудесным, чем раньше, — так убедительны речи ораторов. Подобное ощущение вели-
c чия сохраняется во мне после того дня три, а то и более: столь проникновенно звучат в моих ушах речи оратора, что я едва лишь на четвертый или пятый день прихожу в себя и начинаю замечать под ногами землю, а до тех пор мне кажется, будто я обитаю на островах блаженных. Вот до чего искусны наши ораторы![6]

Менексен. Всегда-то ты, мой Сократ, вышучиваешь ораторов! Однако, думаю я, на этот раз избранному придется туго, ведь избрание будет поспешным, так что прядется ему говорить без подготовки.

d *Сократ.* Как это, мой милый? У любого из этих людей речи всегда наготове, и вообще свободная речь в этих случаях дело нетрудное. Бели бы нужно было превознести афинян перед пелопоннесцами или же пелопоннесцев перед афинянами,[7] требовался бы хороший оратор, умеющий убеждать и прославлять; когда же кто выступает перед теми самыми людьми, коим он воздает хвалу, недорого стоит складная речь.

Менексен. В самом деле ты думаешь так, Сократ?

Сократ. Да, клянусь Зевсом.

e *Менексен.* И ты полагаешь, что сам сумел бы произнести речь, если бы была в том нужда и тебя избрал бы Совет?

Сократ. Но, Менексен, нет ничего удивительного, если бы я умел говорить: ведь моей учительницей была та, что совсем неплохо разбиралась в риторике и вдобавок обучила многих хороших ораторов, среди них — выдающегося оратора эллинов Перикла, сына Ксантиппа.

Менексен. О ком ты говоришь? Видимо, об Аспазии?[8]

236 *Сократ.* Да, я имею в виду ее и еще Конна, сына Метробия.[9] Оба они — мои учители, он обучал меня музыке, она — риторике. И нет ничего удивительного в том, что человек, воспитанный таким образом, искусен в речах. Но и любой обученный хуже меня, например тот, кто учился музыке у Лампра, а риторике — у Антифонта из Рамнунта,[10] был бы вполне в состоянии превознести афинян перед афинянами.

Менексен. А что бы ты мог сказать, если бы должен был говорить?

b *Сократ.* От себя, быть может, я бы ничего не сказал, но не далее как вчера я слушал Аспазию, произносившую надгробную речь по этому самому поводу. Ведь она тоже слыхала о том, что ты мне со-

общил, а именно что афиняне собираются назначить оратора. Поэтому она частью импровизировала передо мною то, что следует говорить, частью же обдумала это прежде — тогда, полагаю я, когда составляла надгробную речь, произнесенную Периклом,[11] — и составила теперешнюю свою речь из отрывков той, прежней.

Менексен. И ты мог бы вспомнить, что говорила Аспазия?

Сократ. Если не ошибаюсь, да. Ведь я учился у нее и вполне c
мог заслужить от нее побои, если бы проявил забывчивость.

Менексен. За чем же дело стало?

Сократ. Я опасаюсь, как бы не рассердилась моя наставница, если я разглашу ее речь.

Менексен. Не беспокойся об этом, Сократ, и говори; ты доставишь мне величайшую радость, если произнесешь речь, — принадлежит ли она Аспазии или кому другому. Говори же!

Сократ. Но быть может, ты надо мной посмеешься, если тебе покажется, что я, старик, все еще склонен к забаве.

Менексен. Менее всего, Сократ; говори же как тебе угодно.

Сократ. Ну что ж, я готов доставить тебе удовольствие, даже, d
верно, согласился бы, коли ты велишь, танцевать для тебя раздетым,[12] лишь бы мы были одни. Но слушай, мне думается, она, начав с самих павших, говорила следующим образом:

«Мы отдали им положенный долг, и, приняв его, они следуют теперь дорогой судьбы, сопровождаемые как всем городом, так
и своими близкими. Закон и наш долг повелевают нам воздать им e
в слове последнюю честь. Красиво сказанная речь о прекрасных деяниях остается в памяти слушающих к чести и славе тех, кто эти дела свершил. Необходимо сказать такое слово, кое достаточно прославило бы погибших, а живых благожелательно убеждало подражать доблести павших; к этому следует призывать их потомков и братьев, отцам же и матерям, а также живым еще родичам старшего поколения доставлять утешение.

Политическое красноречие должно справедливо и со знанием дела оценивать природные достоинства восхваляемого предмета

Какой же именно представляется нам по- 237
добная речь? И с чего будет правильным начать похвалу храбрым мужам, при жизни радовавшим своей доблестью близких и избравшим кончину вместо благополучной жизни? Мне представляется, что воздавать им хвалу естественно в соответствии с их природой: они родились людьми достойными. А родились они такими потому, что произошли от достойных. Итак, восславим прежде всего благородство
их по рождению, а затем их воспитание и образованность. Вслед за b

этим мы покажем, как выполняли они свой долг, и это явит их доблестные дела во всем их великолепии.

В основе их благородства лежит происхождение их предков: они не были чужеземцами и потому их потомки не считались метеками[13] в своей стране, детьми пришельцев издалека, но были подлинными жителями этой земли, по праву обитающими на своей родине и вскормленными не мачехой, как другие, а роди-
c мой страной, кою они населяли; и теперь они, пав, покоятся в родимых местах той, что их произвела на свет, вскормила и приняла в свое лоно. По справедливости прежде всего надо прославить эту их мать: вместе с тем будет прославлено и благородное их рождение.

Земля наша достойна хвалы от всех людей, не только от нас самих, по многим разнообразным причинам, но прежде и боль-
d ше всего потому, что ее любят боги. Свидетельство этих наших слов — раздор и решение богов, оспаривавших ее друг у друга.[14] Разве может земля, коей воздали хвалу сами боги, не заслужить по праву хвалы всех людей? Другой справедливой похвалой будет для нее то, что во времена, когда вся земля производила и взращивала всевозможных животных — зверье и скот, наша страна явила себя девственной и чистой от диких зверей: из всех живых существ она избрала для себя и породила человека, разумением своим превосходящего остальных и чтящего лишь богов и справедливость.
e Самым значительным свидетельством моих слов является то, что земля наша породила предков вот этих павших, а также и наших. Любое родящее существо располагает пищей, полезной тем, кого оно порождает, что и отличает истинную мать от мнимой, подставной, коль скоро эта последняя лишена источников, кои питали бы порожденное ею. Наша мать-земля являет достаточное свидетель-
238 ство того, что она произвела на свет людей: она первая и единственная в те времена приносила пшеничные и ячменные злаки — лучшую и благороднейшую пищу для людей, и это значит, что она сама породила человеческое существо.[15]

Подобное свидетельство еще более весомо в отношении земли, чем в отношении женщины: не земля подражает женщине в том, что она беременеет и рожает, но женщина — земле. При этом земля наша не пожадничала и уделила свой плод другим. После того она породила оливу — помощницу в трудах для своих детей.
b Вскормив и взрастив их до поры возмужалости, она призвала богов в качестве их наставников и учителей. Имена их не подобает здесь называть (ведь мы их знаем!); они благоустроили нашу жизнь, учредили каждодневный ее уклад, первыми обучили нас

ремеслам и показали, как изготовлять оружие и пользоваться им для защиты нашей земли.

Рожденные и воспитанные таким образом, предки погибших жили, устрояя свое государство, о котором надо здесь вкратце упо- c
мянуть. Ведь государство растит людей, прекрасное — хороших, противоположное — дурных. Поскольку наши предшественники воспитывались в прекрасном государстве, то с необходимостью становится ясным, что именно благодаря этому доблестны наши современники, к числу которых принадлежат и павшие. Само наше государственное устройство и тогда было, и ныне является аристократией: эта форма правления почти всегда господствовала
у нас, как и теперь. Одни называют ее демократией, другие еще d
как-нибудь — кто во что горазд, на самом же деле это правление лучших[16] с одобрения народа. У нас ведь всегда есть басилевсы[17] — иногда это цари по рождению, иногда же выборные; а власть в государстве преимущественно находится в руках большинства, которое неизменно передает должности и полномочия тем, кто кажется лучшим, причем ни телесная слабость, ни бедность, ни безвестность предков не служат поводом для чьего-либо отвода, да и противоположные качества не являются предметом почитания, как в других городах, и существует только одно мери-
ло: властью обладает и правит тот, кто слывет доблестным или e
мудрым. В основе такого общественного устройства лежит равенство по рождению. В других городах собраны самые различные люди, поэтому и их государственные устройства отклоняются от нормы — таковы тирании и олигархии;[18] города эти населяют
люди, считающие других либо своими господами, либо рабами. 239
Мы же и все наши люди, будучи братьями, детьми одной матери, не признаем отношений господства и рабства между собою;[19] равенство происхождения заставляет нас стремиться к равным правам для всех, основанным на законе, и повиноваться друг другу лишь в силу авторитета доблести и разума.

Поэтому воспитанные в условиях полной свободы отцы по-
гибших и наши отцы, а также и сами эти люди явили всем нам мно- b
жество прекрасных дел как в частной жизни, так и на общественном поприще, ибо они считали необходимым сражаться за свободу эллинов как с эллинами, так и с варварами — в защиту всех эллинов. Слишком мало у меня времени, чтобы достойным образом рассказать о том, как они сражались с Евмолпом в амазонками, напавшими на нашу землю, или как еще раньше они бились на стороне аргивян против кадмейцев и на стороне Гераклидов против аргивян:[20] поэты уже воспели в прекрасных стихах их доблесть,

c сделав ее достоянием всех. И если мы попытаемся восхвалить те
же деяния обыкновенным слогом, то, скорее всего, займем лишь
второе место. Итак, мне представляется лучшим это оставить, ибо
делам этим была уже отдана достойная дань. Но то достойное сла-
вы, по поводу чего еще ни один поэт не высказался достойным об-
разом и что покоится пока в забвении, — о нем, думается мне, сле-
дует напомнить, почтив эти деяния хвалой, дабы побудить других
изложить их в песнях и поэмах иного вида подобающим для свер-
d шивших эти деяния образом. Я имею в виду прежде всего следую-
щее: когда персы стали правителями Азии и вознамерились также
поработить Европу, дети нашей земли — наши родители — пре-
градили им путь; необходимо и справедливо в первую очередь
вспомнить о них и восславить их доблесть. Но если кто хочет про-
славить ее достойно, пусть обратится мысленным взором к тем
временам, когда вся Азия была рабыней третьего по счету царя:
первым был Кир, который освободил персов и, обуянный горды-
e ней, поработил как своих сограждан, так и прежних повелителей,
мидян; он простер свою власть над всей Азией вплоть до Египта;
сын его властвовал уже над Египтом и Ливией, насколько он мог
в эти страны проникнуть; третий же царь, Дарий, расширил свои
240 владения на суше вплоть до Скифии,[21] а корабли его были хозяева-
ми на море и островах, так что никто не мог и помыслить высту-
пить против него. Сознание всех людей было подавлено: ведь Пер-
сидская держава подчинила себе столько великих и искусных
в войне народов.

Дарий, выдвинув против нас и эретрийцев ложное обвинение
в коварных замыслах против Сард, выслал под этим предлогом
корабли и грузовые суда с пятисоттысячным войском; военных
b кораблей было триста под командованием Датиса,[22] и Дарий рас-
порядился, чтобы тот, если ему дорога его голова, возвратился
с пленными эретрийцами и афинянами. Датис направил свой флот
к Эретрии против воинов, более всех прославленных среди элли-
нов и немалых числом, в течение трех дней одолел их и обшарил
всю эретрийскую землю, чтобы ни один эретриец от него не
укрылся, причем сделал он это так: подступив к границам эретрий-
c ской земли, его воины, взявшись за руки, образовали цепочку от
моря до моря и так прошли всю землю, дабы иметь возможность
объявить царю, что никто не сумел от них убежать.[23] Точно с таким
же замыслом отправились они из Эретрии к Марафону,[24] словно не
вызывало сомнений, что им удастся подобным же образом запрячь
в ярмо афинян и увести их в плен вместе с эретрийцами. Когда за-
мысел этот отчасти был приведен в исполнение, но делались еще

попытки полного его осуществления, никто из эллинов не пришел
на помощь ни эретрийцам, ни афинянам, кроме лакедемонян (при-
чем эти последние явились на помощь на другой день после бит-
вы[25]); все остальные, устрашенные, предпочли временную безо- d
пасность и не трогались с места. Если бы кто-нибудь из нас в это
время там оказался, он бы познал, сколь велика была доблесть тех,
кто у Марафона встретил полчища варваров и, обуздав всеазиат-
скую гордыню, первым водрузил трофеи в честь победы над ними;
они стали вождями и наставниками для всех остальных, показав,
что могущество персов вполне сокрушимо и что никакая люд-
ская сила и никакое богатство не могут противостоять доблести. e
Я утверждаю, что эти мужи не только дали нам жизнь, но и поро-
дили нашу свободу, да и не только нашу, но и свободу всех жите-
лей этого материка. Оглядываясь на их деяние, эллины проявляли
отвагу и в последующих битвах за свою жизнь, став навсегда уче-
никами сражавшихся при Марафоне.

Итак, высшая награда в нашем слове должна быть отдана этим 241
последним, вторая же — тем, кто сражался и победил на море —
при Саламине и Артемисии.[26] И об этих людях многое можно было
бы рассказать — о том, как они выстояли перед надвигавшейся
с суши и с моря опасностью, и о том, как они ее отразили. Но я на-
помню лишь то, что мне представляется самым прекрасным их
подвигом: они довершили дело, начатое бойцами при Марафоне. b
Марафонцы лишь показали эллинам, что их небольшое число мо-
жет на суше отразить полчища варваров; что же касается морских
битв, это пока оставалось неясным: персы пользовались славой не-
победимых моряков благодаря своей численности, богатому сна-
ряжению, искусству и силе. И потому в особую заслугу мужам,
сражавшимся в те времена на море, надо поставить то, что они рас-
сеяли боязнь, существовавшую тогда среди эллинов, страшивших-
ся огромного числа судов и людей.

Поэтому и те и другие — как сражавшиеся при Марафоне, так c
и те, что сражались в морском бою при с Саламине, — научили
остальных эллинов умению и привычке не страшиться варваров
как на суше, так и на море.

На третьем месте и по числу сражавшихся за благополучие Гре-
ции, и по их доблести я назову дело при Платеях:[27] оно было общим
для афинян и лакедемонян. Все они отразили величайшую и тягост-
нейшую опасность, и эта их доблесть прославляется нами теперь и в
последующие времена будет прославляться нашими потомками. d
После того многие эллинские города оставались еще союзниками
варвара, он же объявил о своем намерении вновь пойти войною на

эллинов. Справедливо поэтому будет, чтобы мы вспомнили о тех,
кто завершил подвиги первых бойцов, очистив от варваров море и
изгнав их оттуда всех до единого. Это те, кто сражался при Евриме-
e донте, кто двинулся походом на Кипр и поплыл в Египет и другие
земли:[28] память их надо чтить и быть им признательными за то, что
они заставили царя дрожать за свою жизнь и помышлять о ее спасе-
нии, вместо того чтобы уготовлять гибель эллинам.

242 Вот сколь трудную войну вынес на своих плечах весь город,
поднявшийся против варваров на защиту свою и других родствен-
ных по языку народов. Когда же наступил мир и город пребывал
в расцвете своей славы, случилась напасть, обычно выпадающая
среди людей на долю тех, кто процветает, — соперничество, кото-
рое затем перешло в зависть. Таким образом, наш город был про-
тив воли втянут в войну с эллинами.[29] В войне, вспыхнувшей вслед
за тем, афиняне, защищавшие в Танагре свободу беотийцев, всту-
b пили в сражение с лакедемонянами;[30] исход сражения остался
неясен, и дело решили последующие события: лакедемоняне от-
ступили, бросив на произвол судьбы своих подопечных, наши же,
победив в трехдневной битве при Энофитах, честно вернули не-
справедливо изгнанных беотийцев. Эти наши люди первыми по-
сле персидской войны защищали эллинскую свободу, противостоя
c самим же эллинам. Они проявили себя доблестными мужами:
освободив тех, кого они защищали, они первыми легли в эту усы-
пальницу, прославляемые своими согражданами.

После того вспыхнула великая война, когда все эллины скопом
двинулись на нашу землю, раздирая ее на части и проявляя недо-
стойную неблагодарность по отношению к нашему городу. Наши
победили их в морском сражении и захватили у острова Сфактерия
в плен лакедемонских военачальников, которых вполне могли
предать смерти, но отпустили, вернули на родину и заключили
d мир,[31] полагая, что против соплеменников следует сражаться лишь
до победы и что городу негоже, поддавшись гневу, губить общее
дело всех эллинов; против варваров же, считали они, следует бить-
ся вплоть до полного их разгрома. Нам следует восславить этих
мужей: завершив то сражение, они покоятся здесь, доказав всем,
кто сомневался, — не проявили ли себя некоторые другие эллины
в той первой войне против варваров более доблестными, чем афи-
няне, — что сомневались они напрасно: ведь афиняне показали, в
e случае, когда на них поднялась вся Эллада, что они вышли победи-
телями из этой войны и захватили в плен предводителей осталь-
ных эллинов; в ту войну они вместе с ними одолели варваров, те-
перь же победили в одиночку всех эллинов.

После этого мира разгорелась третья война, нежданная и опас-
ная, и множество доблестных мужей, павших на этой войне, также
покоятся здесь; многие из них водрузили большое число трофеев 243
на побережье Сицилии, защищая свободу леонтинцев, они поплы-
ли в те края, чтобы оказать им поддержку во исполнение данных
им клятв, но из-за дальности морского пути город был не способен
оказать им необходимую помощь, и они, утратив силы, познали
невзгоды, — они, для кого у врагов и противников было в запасе
больше похвал за их доблесть и рассудительность, чем для некото-
рых других у друзей.[32] Многие же погибли при морских сражениях
в Геллеспонте;[33] при этом они в течение одного дня захватили все b
вражеские суда, а множество остальных разбили.

Говоря о том, что война эта была нежданной и страшной,
я имею в виду ту великую зависть, что питали к нашему городу
остальные эллины: зависть эта побудила их решиться на перегово-
ры с персидским царем,[34] которого они вместе с нами вытеснили из
нашей страны; они задумали на свой страх вновь повести его на
наш город — варвара на эллинов — и объединить против Афин c
всех эллинов и варваров. Вот тут-то и проявили себя во всем блес-
ке мощь и доблесть нашего города. Когда они считали, что город
повержен, когда суда наши были отрезаны у Митилены, наши со-
граждане на шестидесяти кораблях сами поспешили на помощь
этим судам; проявив себя, согласно всеобщему мнению, доблест-
нейшими людьми, они разбили врагов, освободили друзей, но по
несчастной случайности не были вынесены на сушу и потому не
покоятся в этой могиле.[35] Да пребудут их память и слава вечно, ибо d
благодаря их доблести мы не только победили в этом морском сра-
жении, но и продолжали побеждать в течение всей войны. Город
благодаря им обрел славу непобедимого, даже если против него
будет все человечество, и славу справедливую, ибо мы победили
благодаря собственному превосходству, а не с чужой помощью.
И по сей день мы остаемся неодолимыми для этих наших врагов:
ведь не они, но мы сами себя повергли и победили.[36] e

Когда затем наступило спокойствие и был заключен мир
с остальными эллинами, у нас началась гражданская война,[37] при-
чем шла она таким образом, что каждый (если только раздор — это
неизбежный удел людей) должен молить богов, чтобы его родной
город лихорадило не больше, чем наш. С какой радостью и как
по-родственному объединились затем граждане Пирея с жителями
столицы вопреки ожиданиям прочих эллинов, с каким чувством
меры положили они конец войне против тех, кто был в Элевсине![38] 244
И причиной всего этого было не что иное, как истинное родство,

обеспечившее крепкую родственную дружбу не на словах, но на деле. Следует вспомнить здесь и тех, кто погиб в этой междоусобице, и умиротворить их, насколько лишь в наших силах, жертвоприношениями и молитвой, положенными в таких случаях; надо помолиться теперешним их владыкам, тогда и для нас самих наступит умиротворение. Ведь не из-за своей порочности или вражды подняли они друг на друга руку, но по велению тяжкой судьбы.
b Мы, живые, тому свидетели: будучи людьми той же крови, что и они, мы прощаем друг другу и наши дела, и наши страдания.

После этого у нас воцарилась полная тишина и город обрел спокойствие. Простив варварам то, что, потерпев от него, они отплатили ему за это той же монетой, город наш продолжал негодо-
c вать на эллинов, вспоминая их неблагодарность в ответ на благодеяние, их союз с варварами, захват кораблей, некогда спасших им жизнь, и разрушение стен[39] — последнее как бы в благодарность за то, что ранее мы помешали падению их стен. Город продолжал жить, приняв решение впредь не оказывать помощи ни эллинам, пытающимся поработить других эллинов, ни варварам, питающим против эллинов те же замыслы. И в то время как мы находились в подобном расположении духа, лакедемоняне решили, что мы,
d покровители свободы, разбиты и теперь их задачей является покорение прочих эллинов. Этот свой замысел они и стали приводить в исполнение.

Но к чему здесь долго распространяться? То, что я сейчас скажу, относится к недавним временам и не к кому иному, как к нам самим: ведь мы знаем, что первыми среди эллинов аргивяне, беотийцы и коринфяне, пораженные ужасом, вынуждены были обратиться за помощью к нашему городу.[40] Однако вот величайшее чудо: сам персидский царь оказался в таком затруднении, что ему оставалось искать спасения только у нашего города, против кото-
e рого он столь рьяно злоумышлял погибель. И если бы кто пожелал выдвинуть справедливое обвинение против нашего города, он был бы прав, упрекнув его в излишней сострадательности и готовности защищать более слабых. Так вот и в то время он оказался не в силах проявить твердость и соблюсти свое решение не подчиняться
245 никому из своих обидчиков: он подчинился и оказал помощь; один он поддержал всех эллинов, освободив их от рабства, так что они стали свободными вплоть до того времени, когда снова поработили друг друга; что касается царя, то город наш не осмелился прийти ему на помощь, стыдясь трофеев Марафона, Саламина и Платей, и лишь дав позволение перебежчикам и добровольцам помочь царю, выручил его из беды.[41] Восстановив затем стены и построив

флот, он принял вызов и, понуждаемый воевать, сразился с лакеде- b
монянами в защиту паросцев.[42]

Царь почувствовал страх перед нашим городом, видя, что ла-
кедемоняне отказались от войны на море. Стремясь отступить, он
потребовал признать его власть над эллинами, обитавшими на ма-
терике, которых ранее ему выдали лакедемоняне, и взамен обещал
сражаться на нашей стороне и на стороне остальных наших союз-
ников; он рассчитывал, что мы откажемся и тем самым дадим ему c
предлог для отступления.[43] В остальных союзниках он ошибся:
они пожелали ему подчиниться; коринфяне, аргивяне, беотийцы
и другие союзники договорились с ним и поклялись выдать ему
всех эллинов — обитателей материка — с условием, что он запла-
тит им деньги. Одни лишь мы не дерзнули ни присягнуть, ни пре-
дать,[44] настолько свойственно нашему городу свободолюбие и бла-
городство, покоящиеся на здравой основе и природной нелюбви d
к варварам, ведь мы — подлинные эллины, без капли варварской
крови. Среди нас нет ни Пелопсов, ни Кадмов, ни Египтов, ни
Данаев, ни многих других, рожденных варварами и являющихся
афинскими гражданами лишь по закону, но все мы, живущие
здесь, настоящие эллины, а не полукровки; отсюда городу прису-
ща истинная ненависть к чужеземной природе.[45] Как бы то ни
было, мы снова остались в одиночестве с нашим нежеланием со- e
вершить позорное и нечестивое дело, выдав эллинов варварам.
Вернувшись, таким образом, к тому самому положению, в каком
прежде были побеждены, мы тем не менее с помощью Фота завер-
шили войну благополучнее, чем тогда. Ведь после войны у нас
остались и корабли, и стены, и наши собственные поселения; сами
враги не могли бы желать себе лучшего исхода. Но все же мы поте-
ряли достойных мужей и в этой войне: противники наши восполь-
зовались неудобствами местности в Коринфе и предательством в
Лехее.[46] Достойными людьми показали себя и те, кто освободил 246
царя и выгнал с моря лакедемонян; я вам о них напомню, вы же,
как подобает, превознесете и прославите этих мужей.[47]

Итак, мы сказали о многих прекрасных и славных делах поко-
ящихся здесь мужей и о других погибших защитниках нашего го-
рода; но есть еще больше прекрасных дел, о которых мы не сказа- b
ли: ведь поистине многих дней и ночей не хватило бы тому, кто по-
желал бы все это перечислить. Нам следует, помня об этих людях,
передавать всем их потомкам наказ — не покидать строя своих
предков, как на войне, и не отступать под влиянием малодушия. Я
и сам хочу наказать вам, сыновья доблестных мужей, — и сейчас,
и когда бы ни встретил вас в будущем, — и буду напоминать вам и c

увещевать вас стремиться ко всевозможному совершенству. В на-
стоящий момент правильным будет сказать вам то, что́ отцы наши
поручили объявить тем, кого они оставляли; завещали они нам это
перед лицом опасности на случай, если им не повезет. Я произнесу
сейчас слова, слышанные мною из их собственных уст, кои они
с радостью сказали бы вам сами, если были бы в состоянии; так по
крайней мере заключаю я на основе того, что́ они тогда говорили.
Надо представить себе, будто это их собственная речь; говорили же
они так:[48]

d „Дети, свидетельством того, что вы родились от достойных от-
цов, является нынешнее событие. Мы могли жить бесславно, но
предпочли этому славную смерть, дабы не ввергнуть вас и ваше
потомство в позор, а вашим отцам и всему предыдущему поколе-
нию нашего рода не принести бесчестье; мы считали, что тем, кто
приносит бесчестье своим сородичам, не стоит и жить и что подоб-
ное деяние не мило никому из богов и людей — ни тем, кто ходит
e еще по земле, ни тем, кто схоронен уже под землею. Вам надлежит,
памятуя наши слова, выполнять доблестно все, что бы вы ни дела-
ли, зная, что там, где доблесть отсутствует, бесчестны и порочны
любые приобретения и дела. Ведь ни богатство не красит того, кто
приобрел его трусливым путем (такой человек скорее обогащает
другого, чем себя), ни телесная красота и сила, если они присущи
трусливому и порочному человеку, не являют собой подобающего
ему украшения. Наоборот, при этом бросается в глаза несоответст-
247 вие, кое еще больше подчеркивает и выявляет трусость, а любое
умение в отрыве от справедливости и других добродетелей оказы-
вается хитростью, но не мудростью.[49] Поэтому всю свою жизнь,
и в начале ее, и в конце, всячески стремитесь к тому, чтобы принес-
ти как нам, так и нашим предкам по возможности больше доброй
славы; если же нет, знайте, коли мы превзойдем вас в доблести, это
принесет нам бесчестье; но если мы уступим вам, то испытаем бла-
женство. А ваша победа и наше поражение вернее всего в том слу-
b чае, если вы сумеете не умалить и не уничтожить славу ваших
предков: вы должны понимать, что для уважающего себя человека
нет ничего постыднее, чем пользоваться почестями не за свои за-
слуги, но за заслуги своих отцов. Почести, заслуженные родителя-
ми, — прекрасное и величественное сокровище их детей; расто-
чить же сокровище (и деньги, и честь) и не передать его потом-
кам — позорно и немужественно; это — свидетельство недостатка
c собственного достояния и славы. Так вот, если вы позаботитесь
обо всем этом, вы, как друзья, примкнете к нам, вашим друзьям,
когда положенный вам удел приведет вас сюда; если же вы прене-

брежете нашим наказом и покроете себя позором, никто не примет
вас благосклонно. Таково наше слово к нашим сыновьям.

Что касается наших отцов — у кого они еще есть — и наших
матерей, то надо постоянно их убеждать как можно легче перенес-
ти несчастье, если оно надвинется, и не причитать вместе с ними, d
ибо не надо ничего добавлять к их печали (она и так будет у них до-
статочно велика из-за выпавшей на их долю судьбы), а, наоборот,
следует ее исцелять и смягчать, напоминая им, что боги благо-
склонно вняли их мольбе и даровали самое великое ее исполне-
ние. Ведь молили они богов не о том, чтобы дети их стали бессмер-
тными, но о том, чтобы они были доблестными и славными, и они
обрели эти блага — величайшие из всех. (А чтобы у смертного
мужа все в его жизни получалось согласно его желанию — это
нелегкая вещь.) Мужественно перенося свое несчастье, родители
покажут себя истинными отцами своих мужественных сыновей, e
достойными их славы; если же они поддадутся горю, то возбу-
дят подозрение в том, что либо они не наши отцы, либо наши
хвалители были лжецами. Им следует избежать и того и другого
и на деле стать нашими самыми большими хвалителями, ясно
показав, что они истинные наши родители — сами мужи и отцы
мужей.

Древняя пословица «ничего сверх меры»[50] представляется пре-
красной, ведь это в самом деле очень хорошо сказано. Муж, у кото-
рого всё приносящее счастье зависит полностью или почти полно- 248
стью от него самого и который не перекладывает это на плечи
других, удача или неудача коих делает неустойчивой и его собст-
венную судьбу, тем самым уготавливает себе наилучший удел
и оказывается мудрым, разумным и мужественным. Когда на его
долю выпадают имущество или дети или когда он то и другое теря-
ет, эта пословица в высшей степени обретает для него вес: он не
радуется чрезмерно и не печалится слишком, ибо полагается на
себя самого. Именно такими мы хотим видеть наших сородичей b
и утверждаем, что таковы они и на самом деле. Сами себя мы те-
перь тоже явили такими — не возмущающимися и не страшащи-
мися чрезмерно, если ныне нам предстоит умереть. И мы умоляем
наших отцов и матерей прожить остальную часть своей жизни
в том же расположении духа, в уверенности, что ни слезами, ни
скорбью о нас они не доставят нам ни малейшей радости, но, нао-
борот (если только есть у умерших какое-то чувство живых), они c
станут нам в этом случае весьма неприятны, сами же себе нанесут
вред тем, что тяжко будут переносить свою недолю; но если они
легко и умеренно к ней отнесутся, они нас весьма обрадуют. Ведь

жизнь наша получила прекраснейшее, как считается среди людей, завершение, так что следует ее прославлять, а не оплакивать.

Если же они обратят свои мысли на заботу о наших женах и де-
d тях и их пропитании, то скорее забудут свое несчастье и будут жить лучше, правильнее и милее для нас.

Для наших сородичей будет достаточно того, что мы им сейчас возвестили; город же наш мы просим позаботиться о наших отцах и сыновьях: пусть сыновья наши получат надлежащее воспитание, отцы же — содержание, подобающее им в старости. Впрочем, мы уверены, что и без нашей просьбы вы проявите достаточную заботу».

e Вот что, сыновья и отцы погибших, поручили они нам для вас возвестить, и я выполняю это со всевозможным тщанием. В свою очередь, я за них прошу: одних — брать пример с павших, других же — быть стойкими и уверенными в себе, ибо мы берем на себя и личную, и общественную заботу о вашей старости, где бы мы ни встретились с кем бы то ни было из отцов погибших. Что же до города, то вы сами знаете, как он о вас печется: он издал законы, касающиеся заботы о детях и родителях тех, кто погиб на вой-
249 не; эти граждане пользуются особенным покровительством наших законов, согласно которым охрана их поручена высшему должностному лицу, коему надлежит следить за тем, чтобы отцы и матери погибших не претерпели обиды;[51] город следит за совместным воспитанием сыновей погибших, заботясь о том, чтобы сиротство было для них по возможности незаметным; он берет на себя роль отца, пока они еще дети, когда же они достигнут возмужалости,[52] отправляет их, снабдив полным вооружением, домой; он указывает им на образ жизни их отцов и напоминает
b о нем, снабжая их орудиями отцовской доблести; вместе с тем это служит добрым предзнаменованием, когда они отправляются к отцовскому очагу отлично вооруженными, дабы во всеоружии осуществлять там свое управление. Город никогда не забывает оказывать почести тем, кто пал, и ежегодно совершает в общественном порядке обряды, какие положено совершать в честь каждого из них частным образом; кроме того, он учреждает
c гимнастические и конные, а также и всевозможные мусические состязания, полностью заменяя павшим сыновей и наследников, сыновьям — отцов, а родителям — опекунов: все они в течение всей своей жизни пользуются неизменной заботой. Вдумываясь в это, вы должны с большей кротостью переносить ваше несчастье; таким образом, вы будете более угодны как погибшим, так и живым и облегчите себе заботу о других, а им — заботу о вас. Теперь

же и вы, и все остальные, оплакав, согласно обычаю, павших, ступайте».

Вот тебе, Менексен, речь Аспазии, уроженки Милета. d

Менексен. Клянусь Зевсом, Сократ, если верить тебе, счастлива Аспазия: будучи женщиной, она способна составлять подобные речи!

Сократ. Но если ты мне не веришь, пойдем со мною, и ты услышишь ее самое.

Менексен. Сократ, я часто встречал Аспазию и знаю, какова она.

Сократ. Что же? Разве ты не восхищаешься ею и не благодарен ей за эту речь?

Менексен. Напротив, Сократ, весьма благодарен за эту речь ей e
или же тому — кем бы он ни был, — кто пересказал ее речь тебе.[53] А вдобавок я испытываю великую благодарность к тому, кто ее сейчас произнес.

Сократ. Отлично. Только не выдавай меня, тогда я и впредь буду сообщать тебе многие ее прекрасные политические речи.

Менексен. Будь уверен, не выдам. Лишь бы ты мне их сообщал.

Сократ. Пусть будет так.

ФЕАГ

Демодок, Сократ, Феаг

121 *Демодок*. Мне необходимо было бы поговорить с тобой наедине,[1] мой Сократ, если у тебя есть время; и если ты не слишком занят, то ради меня удели время беседе.

Сократ. Но я и так свободен, в особенности же если я тебе нужен. И если ты хочешь мне что-то сказать, ничто этому не препятствует.

Демодок. Не желаешь ли пройти со мной отсюда в портик Зевса Освободителя?[2]

Сократ. Как тебе угодно.

b *Демодок*. Пойдем же. Послушай, Сократ, все рожденные существа созданы, по-видимому, на один лад — и растения, поднимающиеся из земли, и животные, в том числе человек.[3] В отношении растений нам, землепашцам, легче всего предусмотреть все, что необходимо для их роста и для самой посадки: после того как поса-
c женное растение получает жизнь, начинается длительный, трудный и тяжкий уход за ростком. Похоже, что нечто подобное происходит и с человеком. Я наблюдаю это на примере моих собственных дел и переношу сей пример на все остальное: ведь появление на свет этого вот моего сына — назвать ли это порождением или созданием — осуществилось весьма легко, воспитать же его — трудное дело, ибо я нахожусь в постоянном за него страхе. Можно было бы упомянуть еще о многом, но и та страсть, коя сейчас им владеет, очень меня пугает; страсть эту нельзя назвать низменной, однако в ней таится великий риск: ведь он, мой Сократ, говорит,
d что жаждет стать мудрым. Мне кажется, его сбивают с толку некоторые его сверстники и земляки: посетив столицу, они припоминают услышанные там речи, а он им завидует и уже давно докучает мне, требуя, чтобы я подумал о нем и заплатил деньги кому-либо
122 из софистов, который сделал бы его мудрым.[4] Меня же меньше всего заботят деньги, но боюсь, что там, куда ему не терпится отправиться, он подвергнет себя немалой опасности. До сих пор

я удерживал его увещаниями; но, поскольку далее удержать его я не в силах, полагаю, что лучше всего будет уступить ему, иначе, постоянно общаясь с кем-то без моего ведома, он может погибнуть. Вот почему я и явился сейчас сюда, чтобы отдать его в обучение кому-либо из тех, кто пользуется славой софистов. Ты же в добрый час нам попался на встречу, ибо как раз с тобой мне весьма желательно посоветоваться о том, чтó я намерен предпринять. И если ты способен извлечь совет из того, что сейчас от меня услышал, ты можешь и должен мне его дать. b

Сократ. Поистине, Демодок, говорят, что совет — это святая вещь.[5] И если он свят во всяком ином деле, то уж тем более в том, о котором ты сейчас со мною советуешься: ведь нет ничего более божественного в решениях людей, чем то, что касается воспитания — самого ли человека или членов его семьи. Но сначала нам надо с тобой договориться, как именно мы определим, о чем мы советуемся, дабы не выходило, что я часто разумею одно, ты же — c другое, и потом, зайдя чересчур далеко в беседе, мы не показались бы сами себе смешными — и я, дающий тебе советы, и ты, их выслушивающий, — потому что ни по одному вопросу не придем к согласию.

Демодок. Мне кажется, ты прав, Сократ, и поступить надо именно так.

Сократ. Да, я прав, но не вполне: кое-что — совсем немногое — я изменю. Мне представляется, что юноша этот жаждет не d того, что мы предполагаем, но совсем другого, и тогда мы окажемся еще бóльшими чудаками, держа совет не о том. Поэтому, думается мне, самым правильным будет начать с него самого, выспросив у него, чего же именно он желает.

Демодок. По-видимому, лучше всего сделать так, как ты предлагаешь.

Сократ. Скажи же мне, как звучит прекрасное имя юноши? Как мне к нему обращаться?

Демодок. Его имя Феаг, мой Сократ.

Путь к знанию и мудрости

Сократ. Красивое имя дал ты, Демодок, сыну и благочестивое.[6] Скажи же нам, Феаг: e ты утверждаешь, что хочешь стать мудрым, и доверяешь твоему отцу избрать человека, общение с которым сделало бы тебя таким?

Феаг. Да.

Сократ. Называешь ли ты мудрыми людей, знающих свое дело или не знающих?

Феаг. Конечно, знающих.

Сократ. Что же, разве не обучил тебя отец тому, чему обучаются здесь все остальные сыновья благородных родителей, — грамоте, игре на кифаре, борьбе и другим видам гимнастических состязаний?[7]

Феаг. Обучил, конечно.

123 *Сократ.* Значит, ты считаешь, что тебе недостает какого-то знания, о котором твоему отцу подобало бы для тебя позаботиться?

Феаг. Да, я так считаю.

Сократ. Какое же это знание? Скажи и нам, чтобы мы сумели тебе помочь.

Феаг. Отец мой это знает, Сократ, ибо я часто ему о том говорил, но он умышленно уверяет тебя, будто не знает, чего я хочу. Подобным же образом он и мне препятствует, не желая отдать меня никому в обучение.

b *Сократ.* Но ведь то, что ты раньше ему говорил, было сказано словно бы без свидетелей; теперь же возьми меня в свидетели и перед лицом этого свидетеля изложи, что это за премудрость, к которой ты так стремишься? Например, если бы ты стремился к той, что позволяет людям стать кормчими на кораблях, и я задал бы тебе вопрос: «Мой Феаг, в какой мудрости ты нуждаешься и из-за чего упрекаешь отца, будто он не желает отдать тебя в обучение людям, от которых бы ты ее перенял?» — что бы ты мне на это ответил? Как бы ты эту мудрость назвал? Не искусством ли кораблевождения?

Феаг. Да, так.

c *Сократ.* А если бы ты упрекал отца за нежелание сделать тебя искусным в премудрости управления колесницами, а я бы спросил, что это за премудрость, коей ты жаждешь, как бы ты мне ее назвал? Не искусством ли управления лошадьми?

Феаг. Да.

Сократ. Ну а та мудрость, к которой ты ныне стремишься, безымянна или же у нее есть какое-то имя?[8]

Феаг. Думаю, что, конечно, есть.

Сократ. А тебе известна только она сама, без названия, или же и ее имя?

Феаг. Конечно же и ее имя.

Сократ. Что ж это за имя? Скажи.

d *Феаг.* Но какое иное имя, Сократ, можно ей дать, кроме имени мудрости?

Сократ. Однако ведь и управление колесницами — это мудрость? Или тебе кажется, что это — невежество?

Феаг. Нет, мне так не кажется.

Сократ. Значит, это мудрость?

Феаг. Да.

Сократ. А к чему мы ее применяем? Не к тому ли, чтобы знать, как следует править упряжкой лошадей?

Феаг. Да, именно к этому.

Сократ. Значит, и искусство кораблевождения — это мудрость?

Феаг. Мне кажется, да.

Сократ. Не та ли это мудрость, что помогает нам водить корабли?

Феаг. Именно та.

Сократ. Ну а ты какой жаждешь мудрости? Чем умеем мы с ее e
помощью управлять?

Феаг. Мне кажется, людьми.

Сократ. Больными людьми?

Феаг. Разумеется, нет.

Сократ. Ведь это было бы врачебным искусством, не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Тогда эта твоя мудрость поможет нам управлять хоровым пением?

Феаг. Нет.

Сократ. Она была бы в этом случае искусством мусическим, да?

Феаг. Несомненно.

Сократ. Но значит, мы с ее помощью сможем управлять гимнастами?

Феаг. Нет.

Сократ. Это было бы ведь искусством гимнастики?

Феаг. Да.

Сократ. Какими, однако, людьми и чем занимающимися помогает она управлять? Попытайся объяснить это так, как я тебе объяснял перед этим.

Феаг. Мне кажется, она помогает управлять гражданами. 124

Сократ. Но ведь среди граждан есть и больные?

Феаг. Да, но я не только их имею в виду, а и всех остальных граждан.

Сократ. Кажется, я понимаю, о каком искусстве ты говоришь. Полагаю, ты имеешь в виду не то, благодаря которому мы умеем управлять жнецами, сборщиками плодов, огородниками, сеятелями и молотильщиками: ведь всем этим мы управляем с помощью искусства земледелия, не так ли?

Феаг. Да, так.

Сократ. Это также и не то искусство, с помощью которого b
мы умеем управлять всеми пильщиками, крепильщиками, стро-

гальщиками и резчиками, ибо это было бы плотничье искусство, не так ли?[9]

Феаг. Да.

Сократ. Но, быть может, ты говоришь о той мудрости, что помогает управлять и всеми названными мастерами — земледельцами, плотниками, а также всеми ремесленниками, вместе взятыми, и вдобавок еще частными лицами — мужчинами и женщинами?

Феаг. Да, мой Сократ, именно об этой мудрости я давно уже порываюсь сказать.

c *Сократ*. А можешь ли ты мне ответить: Эгисф, умертвивший Агамемнона в Аргосе,[10] управлял теми людьми, о ком ты говоришь, — всеми ремесленниками, а также частными лицами — мужчинами и женщинами — или кем-то другим?

Феаг. Нет, именно этими лицами.

Сократ. Далее, Пелей, сын Эака, разве не такими же людьми управлял во Фтии?[11]

Феаг. Такими.

Сократ. А о Периандре, сыне Кипсела, ставшем правителем в Коринфе, ты слыхивал?[12]

Феаг. Да, конечно.

Сократ. Разве он не подобными же людьми управляя в своем городе?

d *Феаг*. Да, подобными.

Сократ. Ну а Архелай, сын Пердикки, тот, что недавно был правителем Македонии?[13] Разве ты не считаешь, что и он управлял такими же лицами?

Феаг. Да, считаю.

Сократ. А Гиппий, сын Писистрата, правивший в нашем городе,[14] кем, полагаешь ты, управлял? Не теми ли самыми?

Феаг. Конечно же, теми.

Сократ. А не скажешь ли ты мне, какое прозвище носят Бакид, а также Сибилла и наш соотечественник Амфилит?[15]

Феаг. Какое же иное, мой Сократ, как не прозвище вещих?

e *Сократ*. Ты верно сказал. Но попытайся мне также ответить, какое имя получили по свойству своей власти Гидпий и Периандр?

Феаг. Мне кажется, имя тиранов.[16] Иного и не могло быть.

Сократ. Значит, всякий, кто стремится править всеми людьми государства, стремится тем самым к подобной власти над ними — тиранической — и является не кем иным, как тираном?

Феаг. Это очевидно.

Сократ. Ну а ты сам не стремишься ли к такой власти?

Феаг. Из сказанного мною выходит, что да.

Сократ. Несчастный, значит, стремясь стать нашим тираном, 125
ты давно уже попрекаешь своего отца за то, что он не посылает тебя к какому-нибудь наставнику в тирании? А ты, Демодок, не стыдно ли тебе, давно знающему, к чему он стремится, и имеющему возможность, послав его в обучение, сделать мастером той премудрости, которой он жаждет, — не стыдно ли тебе отказывать ему в его просьбе? Но теперь, как видишь, он в моем присутствии тебя обвинил; давай же посоветуемся вместе — ты и я, к кому его надо отправить и чья беседа поможет ему стать искусным тираном.

Демодок. Да, мой Сократ, клянусь Зевсом, давай посоветуемся, b
ибо мне кажется, что дело это требует серьезного обсуждения.

Сократ. Постой, добрейший мой! Порасспросим прежде как следует его самого.

Демодок. Спрашивай же.

Сократ. Что, если мы обратимся к Еврипиду, Феаг? Ведь Еврипид где-то говорит:

Мудры тираны от общенья с мудрыми.[17]

Представь, кто-нибудь спросил бы Еврипида: «Скажи, Еврипид, c
в общении с какими мудрецами становятся мудрыми тираны?» Ведь если бы он сказал, что

Мудры крестьяне от общенья с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — как бы он нам ответил? Не в чем ином, сказал бы он, как в земледелии?

Феаг. Да, не в чем ином, только в этом.

Сократ. Ну а если бы он сказал:

Ведь повара мудры в общеньи с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — как ответил бы он нам на это? «В поварском искусстве!» Не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Ну а если бы он сказал:

Мудры гимнасты от общенья с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — разве не сказал бы d
он, что в гимнастике?

Феаг. Да.

Сократ. А коли он сказал, что

Мудры тираны от общенья с мудрыми,

и мы спрашиваем его: «О каких мудрецах ты говоришь, Еврипид?» — что может он нам ответить? О чем здесь идет речь?

Феаг. Но, клянусь Зевсом, я не знаю.

Сократ. Хочешь ли, я скажу тебе?

Феаг. Да, если тебе угодно.

Сократ. Это та мудрость, которая, как сказал Анакреонт, была ведома Калликрите.[18] Разве ты не знаешь эту песню?

Феаг. Конечно, знаю.

e *Сократ.* Что же, ты жаждешь общения с таким мужем, который был бы сотоварищем по мудрости Калликрите, дочери Кианы, и «знал бы все, что связано с тиранией», как говорит о ней поэт? Это ли тебе нужно, чтобы стать тираном — нашим и города?

Феаг. Ты уже давно, Сократ, вышучиваешь меня и насмехаешься.

Сократ. Как? Разве ты говоришь, что жаждешь не той премудрости, с помощью которой мог бы управлять всеми согражданами? А ведь, занимаясь этим, ты был бы не кем иным, как тираном.

126 *Феаг.* Думаю, я мог бы пожелать стать тираном, и лучше всего над всеми людьми, а если это невозможно, то над их большинством. Да ведь, пожалуй, и ты, и все остальные хотели бы этого, а еще более — стать богами... Но я сказал, что стремлюсь не к этому.

Сократ. Однако что же это такое, к чему ты стремишься? Разве ты не говорил, что жаждешь управлять своими согражданами?

Феаг. Но не силой, не так, как правят тираны, а с добровольного согласия граждан, как поступали и другие славные мужи нашего города.

Сократ. Ты разумеешь, как Фемистокл, Перикл иди Кимон[19] либо другие мужи, искушенные в делах государственного правления?

Феаг. Да, клянусь Зевсом, я говорю о них.

b *Сократ.* Ну а если бы ты жаждал умудриться в верховой езде, то к кому, думаешь ты, надо было бы тебе обратиться, чтобы стать искусным наездником? Разве не к мастерам верховой езды?

Феаг. Да, к ним, клянусь Зевсом.

Сократ. Значит, ты обратишься к людям, сведущим в верховой езде, имеющим лошадей и постоянно пользующимся ими — и своими, и многими чужими?

Феаг. Ясно, что к ним.

Сократ. Ну а если бы ты пожелал стать умелым в метании копья? Как ты считаешь, разве не к копьеметателям пошел бы ты,

c чтобы стать искусным в этом деле, — к людям, владеющим копьями и постоянно пользующимся ими — своими, а также и многими чужими?

Феаг. Думаю, ты прав.

Сократ. Скажи же мне: если ты желаешь стать искусным в деле государственного правления, разве, по твоему разумению, тебе надо отправиться в поисках этой мудрости к кому-то другому, а не к тем государственным мужам, что искушены в политике и привыкли управлять и своим городом, и многими другими, имея связи как с эллинскими, так и с варварскими государствами?[20] Неужели ты думаешь, что станешь мудрым в их искусстве, общаясь не с ними самими, а с какими-то другими людьми?

Феаг. Но я слышал, Сократ, от людей, будто ты говоришь в сво- d
их беседах, что сыновья этих государственных мужей ничуть не лучше, чем сыновья сапожников.[21] И мне кажется, ты здесь в высшей степени прав, насколько я могу об этом судить. Значит, я был бы весьма неразумен, если бы считал, что кто-то из них может передать мне свою мудрость, коль скоро он ничем не оказался полезен родному сыну — если только вообще он мог в этом отношении быть полезным кому-либо из людей.

Сократ. В таком случае, достойнейший мой, что бы ты сделал
сам, если бы перед тобой после рождения сына, встала эта задача? e
Если бы он говорил тебе, что жаждет стать хорошим живописцем, и упрекал тебя, своего отца, в том, что ты не желаешь на это тратиться, а сам в то же время ни в грош не ставил бы мастеров живописи и не желал бы у них учиться? Или, стремясь стать флейтистом, презирал бы таких мастеров либо кифаристов, коли хотел бы стать кифаристом? Знал бы ты, как ему помочь и к кому его послать, если бы он не пожелал у них обучаться?

Феаг. Клянусь Зевсом, нет. 127

Сократ. А теперь, поступая точно так же по отношению к своему отцу, ты удивляешься и коришь его, когда он не знает, что с тобой делать и к кому тебя посылать? Что, если мы определим тебя к кому-либо из достойных афинян, сведущих в делах государства, который занимался бы с тобою даром? Тогда ты и денег бы не потратил, и обрел гораздо бóльшую славу в глазах большинства людей, чем если бы общался с кем-то другим.

Феаг. За чем же дело стало, Сократ? Разве ты не принадлежишь к достойнейшим людям? Если ты пожелаешь со мной заниматься, я буду доволен и не стану искать никого другого.

Сократ. Что это ты говоришь, Феаг? b

Демодок. Он говорит совсем неплохо, Сократ, и мне его слова по душе. Я не представляю себе большей удачи, чем если бы он удовольствовался твоим обществом и ты сам пожелал бы с ним общаться. Я даже стесняюсь сказать, насколько мне это желанно. Но

прошу вас обоих — тебя, чтобы ты согласился на это общение, и тебя, мой сын, чтобы ты не искал никакого иного общества, кро-
c ме Сократова. Этим вы избавите меня от многих ужасных забот. Я ведь очень боюсь, как бы он не связался с кем-то другим, кто мог бы его развратить.

Феаг. Так не бойся же за меня теперь, отец, если только ты в состоянии убедить Сократа, чтобы он принял меня в обучение.

Демодок. Ты говоришь прекрасно. Сократ, теперь моя речь к тебе: я готов, говоря кратко, предоставить тебе и себя, и все мне
d самое близкое — одним словом, все, в чем ты нуждаешься, если ты будешь мил с Феагом и облагодетельствуешь его насколько сможешь.

Сократ. Я не удивляюсь твоему стремлению, Демодок, коль скоро ты считаешь, что он извлечет благодаря мне большую пользу; ведь я не знаю, к чему бы здравомыслящий человек мог приложить большее усердие, чем к тому, чтобы сделать своего сына сколь возможно лучшим. Однако я весьма дивлюсь, с чего ты вздумал, будто я более тебя способен помочь твоему сыну стать достойным гражданином, а также почему он сам считает меня более
e способным помочь ему, чем тебя. Ведь ты, прежде всего, старше меня; затем, ты уже отправлял множество самых высоких государственных должностей среди афинян и пользуешься высоким почетом как среди своих земляков-анагирассцев,[22] так и — не меньшим — среди прочих афинских граждан. Во мне же никто из вас не мог бы усмотреть ничего подобного. Поэтому если наш Феаг пренебрегает общением с государственными мужами и ищет других людей, объявляющих, что они могут обучать юношей,
128 то есть ведь и Продик Кеосский, и Горгий из Леонтин, и Пол-акрагантец,[23] да и многие другие, настолько мудрые, что они, приходя в города, убеждают благороднейших среди юношей, да и самых богатых (несмотря на то что у тех есть полная возможность даром общаться с кем угодно из их сограждан), — убеждают их, оставив прежние знакомства, беседовать с ними и вдобавок доложить к этому весьма немалые деньги да еще и свою благодарность. Было бы естественно, если бы ты и твой сын избрали кого-нибудь из них; ко мне же обращаться с такой просьбой не
b подобает: я ведь не знаю ни одной из этих счастливых и прекрасных наук, хоть и желал бы. И я всегда утверждаю, что, как говорится, я полный неуч во всем, кроме разве одной совсем небольшой науки — науки любви. В этой же науке я заявляю себя более искусным, чем кто бы то ни было из людей — как прошлых времен, так и нынешних.

Феаг. Ты видишь, отец? Мне кажется, Сократ не очень-то го-
тов пока со мной заниматься, хотя я, со своей стороны, готов, лишь c
бы он пожелал. Но он говорит нам это шутя. Я ведь знаю своих
сверстников и людей несколько старшего возраста, которые до об-
щения с ним ничего собой не представляли, а после того как у него
поучились, за весьма малый срок показали себя лучшими людьми,
чем те, в сравнении с кем они ранее были хуже.

Сократ. А знаешь ли ты, в чем тут дело, сын Демодока?

Феаг. Да, клянусь Зевсом, ибо, если ты пожелаешь, и я смогу
стать таким, как они.

«Даймонион» (гений) Сократа

Сократ. Нет, мой милый, ты не знаешь, как d
это бывает на деле; но я расскажу тебе. Бла-
годаря божественной судьбе с раннего дет-
ства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он
мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает
мне отступиться, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если,
когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышит-
ся этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не
разрешает действовать.[24] Я могу вам представить тому свидетелей.
Вы знаете ведь того красавца Хармида, сына Главкона; однажды e
он советовался со мной, стоит ли ему пробежать ристалище в Не-
мее.[25] И не успел он начать говорить о своем желании состязаться,
как я услышал голос и стал удерживать его от этого намерения та-
кими словами: «Когда ты говорил, — сказал я, — мне послышался
голос моего гения: тебе не следует состязаться». «Быть может, —
отвечал он, — голос указывает тебе, что я не одержу победу? Но
даже если я не стану победителем, я использую время для упраж-
нения». Как он сказал, так и сделал. Стоит послушать его рассказ 129
о том, чем для него эти упражнения кончились. А если желаете,
спросите Клитомаха, брата Тимарха, что сказал ему Тимарх, когда
вопреки вещему голосу пошел на смерть он и бегун Еватл,[26] приняв-
ший его — беглеца. Скажет вам Клитомах, что тот ему говорил...

Феаг. Что?

Сократ. «Мой Клитомах, мне предстоит вот сейчас умереть,
потому что я не захотел послушать Сократа». А почему так сказал b
Тимарх? Я объясню. Однажды во время пира поднялись со своего
места Тимарх и Филемон, сын Филемонида, с намерением убить
Никия, сына Героскамандра.[27] Об этом замысле было ведомо лишь
им двоим, но Тимарх, вставая, мне молвил: «Ну как, Сократ? Вы
продолжайте пить, мне же нужно идти. Я приду попозже, если
встречу удачу». А мне в это время был голос, и я ему отвечал: «Ни
в коем случае не вставай! Мой гений подает мне обычный знак».

10 Зак. 3821

c И он остался. Но по прошествии некоторого времени он снова
вскочил, чтоб идти, говоря: «Я все же иду, Сократ». И снова мне
послышался голос, и я опять заставил его остаться. В третий раз,
желая скрыть это от меня, он встал, не говоря мне ни слова, тай-
ком, выждав, когда я был занят другими мыслями. И так он уда-
лился и выполнил то, из-за чего должен был потом умереть. Пото-
му-то он и сказал своему брату то, что я передал вам сейчас, —
мол, он умрет оттого, что мне не поверил. А еще вы можете услы-
d шать от многих участников сицилийского дела, чтó я сказал по
поводу гибели войска.[28] Но дела, случившиеся когда-то, можно уз-
нать от свидетелей; вы же имеете возможность испытать мое зна-
мение в настоящем — значит ли оно что-то в действительности.
Ведь оно явилось мне при выступлении в поход красавца Саннио-
на, а воюет он теперь вместе с Фрасиллом[29] против Ионии и Эфеса.
И я думаю, что он либо умрет, либо испытает другую смертную
муку, да и за все остальное войско я опасаюсь.

e Все это я сказал тебе к тому, что великая сила этого божествен-
ного знамения распространяется и на тех людей, что постоянно со
мною общаются. Ведь многим эта сила противится, и для таких от
бесед со мной нет никакой пользы, ибо и я не в силах с ними об-
щаться. Многим же она не препятствует проводить со мной время,
но они из этого не извлекают никакой пользы. А те, кому сила моего
гения помогает со мною общаться, — их и ты знаешь, — делают
130 очень быстро успехи. И опять-таки из этих занимающихся с успе-
хом одни получают прочную и постоянную пользу, а многие дру-
гие, пока они со мной, удивительно преуспевают, когда же отходят
от меня, снова становятся похожими на всех прочих. Так случилось,
например, с Аристидом, сыном Лисимаха, Аристидова сына: обща-
ясь со мной, он сделал за короткое время весьма большие успехи; но
потом он отправился в какой-то поход и вышел на судах в море; ког-
да же он возвратился, то застал в беседе со мной Фукидида, сына
b Мелесия, Фукидидова сына,[30] а Фукидид этот накануне был раздра-
жен против меня из-за какого-то разговора. Аристид, увидев меня,
поздоровался и, побеседовав со мною о том о сем, говорит: «А ведь
я слышал, Сократ, что Фукидид заносится перед тобою и бранит
тебя, словно он что-то собой представляет». «Но так оно и есть», —
говорю я. «Как, — отвечает, — невдомек ему разве, чтó он был за
жалкая душонка, прежде чем стал близок с тобой?» «Видимо,
c нет, — говорю я, — клянусь богами!» «Но и сам-то я, — говорит
он, — оказался смешон, Сократ!» «Почему же так?» — спрашиваю.
«Да потому, что до моего отплытия я был способен разговаривать с
любым человеком и показывал себя не худшим собеседником, чем

кто бы то ни был другой, а потому и гнался за обществом самых тонких людей; теперь же я, напротив, избегаю образованных людей, лишь только учую, что они таковы: настолько совещусь я собственной никчемности». «А сразу ли, — спрашиваю я, — покинула тебя эта способность или постепенно?» «Постепенно», — отвечает он. d
«Ну а когда она была при тебе, — спросил я, — ты имел ее благодаря занятиям со мной или по какой-то другой причине?» «Скажу тебе, мой Сократ, — отвечал он, — невероятную вещь, однако истинную, клянусь богами! Ведь, как ты знаешь сам, я от тебя совсем ничему не научился; но я делал успехи, когда находился вместе с тобой, и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя, го- e
ворящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался. Теперь же, — заключил он, — вся эта способность излилась из меня прочь».

Вот, мой Феаг, с чем сопряжено общение со мной. Если божеству будет угодно, ты добьешься весьма больших успехов, и быстро, если же нет, то — нет. Так что смотри, не безопаснее ли тебе учиться у кого-либо из тех, кто сам владеет пользой, приносимой им людям, чем у меня, где все это подвержено случаю. 131

Феаг. А по-моему, Сократ, нам надо поступить таким образом: давай испытаем твоего гения, общаясь друг с другом; и если он будет к нам благосклонен, тем лучше. Если же нет, мы тотчас же тогда посоветуемся, что нам делать: обратиться ли к другому человеку или же попытаться умилостивить являющееся тебе божество мольбами, жертвоприношениями и всеми средствами, указанными прорицателями.

Демодок. Больше не возражай, мой Сократ, на слова мальчика: хорошо ведь сказал Феаг.

Сократ. Что ж, если вам представляется это верным, так и поступим.

ЛАХЕТ

Лисимах, Мелесий, Никий, Лахет, сыновья Лисимаха и Мелесия, Сократ

178 *Лисимах.*[1] Вы, Никий и Лахет, сейчас наблюдали за человеком,
сражавшимся в тяжелом вооружении.[2] Но почему мы — я и Меле-
сий[3] — попросили вас быть вместе с нами свидетелями этого зре-
лища, мы сразу вам не сказали, теперь же откроем. Мы считаем,
что с вами должны быть вполне откровенны. Правда, бывают
b люди, насмехающиеся над такими, как мы, и, если кто спросит
у них совета, не открывают, чтó у них на уме, но, стремясь разга-
дать вопрошающего, отвечают не то, что думают. Однако мы, по-
считав, что вы достаточно сведущи и, будучи таковыми, прямо
скажете нам ваше мнение, привлекли вас к совету по интересую-
179 щему нас делу. Дело же, коему я предпослал столь длинное введе-
ние, состоит в следующем: вот это — наши сыновья, один — Ме-
лесиев, названный по деду своему Фукидидом, а этот — мой; он
также наречен именем деда, моего отца, и зовем мы его Аристи-
дом.[4] Нам представляется, что мы обязаны как можно лучше о них
позаботиться и, не подражая большинству людей, которые позво-
ляют своим сыновьям, когда они возмужают, делать все, что им за-
b благорассудится, теперь же приступить к самому что ни на есть
внимательному о них попечению. Зная, что и у вас есть сыновья,[5]
мы подумали, что и вас они заботят — кому же еще и проявлять та-
кую заботу — и вы мыслите о том, какое воспитание сделает их до-
стойнейшими. Если же ваш ум не был постоянно направлен на эту
заботу, то мы напомним вам, что не следует этим пренебрегать,
и призовем вас вместе с нами проявить попечение о сыновьях.
Следует послушать, Никий и Лахет, как мы к этому пришли,
даже если это и покажется несколько длинным. Я и вот Мелесий,
c мы обычно обедаем вместе,[6] и в нашей трапезе участвуют также
наши мальчики. Как я сказал в начале нашей беседы, мы будем
с вами вполне откровенны. Каждый из нас может рассказать юно-
шам о множестве прекрасных дел наших отцов — и об их ратных
трудах, и о мирных, когда они ведали делами и союзников, и свое-

го государства;[7] о своих же собственных делах нам обоим нечего
сказать. Мы устыдились этого перед нашими сыновьями и обвини-
ли наших отцов в том, что они позволили нам бездельничать в рос- d
коши, когда мы были подростками, сами же занимались чужими
делами.[8] Мы объяснили это и нашим юношам, говоря им, что если
они не позаботятся о себе и не послушают нас, то вырастут людь-
ми, лишенными славы, если же они будут о себе печься, то вскоро-
сти станут достойными тех имен, которые они носят. Они же гово-
рят, что будут нас слушаться; а мы думаем о том, чему они должны
научиться и о чем позаботиться, чтобы стать возможно более до-
стойными людьми.

Один человек указал нам и на эту науку — прекрасно, мол, e
обучать молодого человека сражаться в тяжелом вооружении.
И он похвалил того, на кого вы сейчас смотрели, и советовал его
понаблюдать. А мы подумали, что и нам следует пойти посмотреть
на этого мужа и вас пригласить с собой зрителями, а также совет- 180
чиками и помощниками, если только вам это будет угодно, в деле
воспитания наших сыновей.[9] Вот это мы и хотели вам сообщить.
Теперь ваш черед дать нам совет и относительно этой науки —
считаете ли вы, что ей нужно обучаться или нет, — и о прочих так-
же, если вы намерены посоветовать какую-либо науку или занятие
молодым людям, а также сказать, в чем здесь будет заключаться
ваше участие.

Никий. Я со своей стороны, Лисимах и Мелесий, одобряю ваш
замысел и готов в нем участвовать; думаю, что и Лахет также.

Лахет. Да, Никий, ты мыслишь правильно. То, что сейчас ска- b
зал Лисимах о своем отце и отце Мелесия, вполне относится и к ним
и к нам, а также ко всем тем, кто занимается государственными де-
лами: в самом деле, с ними случается, как он и говорит, что они
пренебрегают своими детьми и другими личными делами и лиша-
ют их своего внимания. Да, Лисимах, ты прекрасно это сказал; но
вот призывать нас советниками в деле воспитания этих юношей c
и забыть о присутствующем здесь Сократе — странно; ведь он
прежде всего твой земляк, из того же дема,[10] а кроме того, он все-
гда проводит время там, где можно найти вещи, в коих ты нуж-
даешься для молодых людей, — науку ли или достойное занятие.

Лисимах. Что ты говоришь, Лахет? Наш Сократ занят подоб-
ной заботой?

Лахет. Конечно же, Лисимах.

Никий. Я могу подтвердить тебе это не хуже Лахета. Ведь d
и мне он недавно привел для сына учителя музыки Агафокла, уче-
ника Дамона,[11] человека образованнейшего не только в музыке, но

и во всем остальном, что может считаться достойным занятием для молодых людей этого возраста.

Лисимах. Сократ, Никий и Лахет! Люди моих лет не знают как следует молодых, ибо в силу нашего возраста мы много времени
e проводим дома. Но если ты, сын Софрониска, можешь дать своему земляку хороший совет, надо его дать. Это было бы справедливо: ведь ты наш друг еще по отцу; я и твой отец всегда были товарищами и друзьями,[12] и он ушел из жизни прежде, чем между нами смогла возникнуть какая-то рознь. Сейчас вот, пока они говорили, мне кое-что пришло вдруг на память: мальчики эти, беседуя между собою дома, часто упоминали Сократа и очень его хвалили. Но я
181 ни разу у них не спросил, имеют ли они в виду сына Софрониска. Скажите же мне, дети, это тот Сократ, о котором вы всякий раз вспоминали?

Мальчики. Конечно, отец, именно он.

Лисимах. Прекрасно, клянусь Герой, Сократ! Ты делаешь честь достойнейшему из людей — своему отцу, особенно тем, что даришь нам свою дружбу, как и мы тебе — свою.

b *Лахет.* Итак, Лисимах, не отпускай этого мужа. Ведь я и в других случаях видел, как он делает честь не только своему отцу, но и своей родине. Во время бегства из-под Делия он отступал вместе со мною,[13] и говорю тебе: если бы другие держались так, как он, наш город бы тогда устоял и не пал столь бесславно.

Лисимах. Сократ, прекрасна хвала, кою воздают тебе по поводу таких дел люди, заслуживающие веры. Знай же, что, слыша это, я радуюсь твоей славе, и считай меня одним на самых больших
c твоих доброжелателей. Нужно было тебе еще раньше самому прийти к нам, по справедливости почитая нас своими людьми. Но с нынешнего дня, поскольку мы теперь узнали друг друга, поступай только так: общайся с нами, узнай и нас и нашу молодежь, дабы и вы продолжили нашу дружбу. Ты и сам об этом позаботишься, да и мы со своей стороны будем тебе об этом напоминать. Но ответь нам хоть что-нибудь на вопрос, с которого мы начали: что ты об этом думаешь? Полезно ли будет юношам обучаться сражению в тяжелых доспехах или же нет?

d *Сократ.* Я и в этом вопросе, Лисимах, попробую дать вам совет и помочь во всем остальном, с чем ты ко мне обратился. Но мне представляется самым правильным, поскольку я моложе Никия и Лахета и менее опытен,[14] сначала послушать, что они скажут, и поучиться у них. Если же у меня будет что добавить сверх высказанного ими, то я сообщу об этом и постараюсь убедить и тебя и их. Что ж, Никий, почему не высказывается никто из вас двоих?

Никий. Да нет, мой Сократ, этому ничто не препятствует. Мне e
кажется, что наука эта во всех отношениях пойдет на пользу молодым людям. И не надо предаваться другому времяпрепровождению, какое бывает любезно юношам, когда они располагают досугом, но прекрасно будет заниматься именно этим делом, благодаря которому тело непременно становится крепче (ведь занятие это ничуть не хуже других телесных упражнений и требует 182
не меньшей затраты труда). Вместе с тем свободнорожденному гражданину особо приличествует такой род упражнений, а также верховая езда: ведь мы знатоки в этом роде борьбы и в нем отличаются лишь те, кто упражняется в тяжелых доспехах. Далее, наука эта принесет определенную пользу и в настоящем сражении, когда придется сражаться в строю плечом к плечу со всеми другими воинами, а величайшая от нее польза бывает тогда, когда ряды воинов расстраиваются и уже надо сражаться один b
на один, либо настойчиво преследовать того, кто защищается, или, наоборот, убегая, обороняться от того, кто на тебя нападет. Тому, кто преуспел в этой науке, такая стычка один на один ничем не грозит; возможно, и от большего числа противников он не пострадает и получит благодаря этой сноровке всевозможные преимущества. Кроме того, знание это возбуждает стремление и к другой прекрасной науке: ведь всякий, обучившись сражаться в тяжелом вооружении, должен стремиться к следующему за этим знанию — к знакомству с боевым строем, а обретя это знание и алкая в этом деле почестей, он устремится ко всем тонко- c
стям искусства стратегии.[15] При этом ясно, что наука эта приводит к обладанию всеми подобными знаниями и навыками, прекрасными и весьма ценными для ученого и опытного мужа.

Вопрос о мужестве как о разновидности (части) добродетели

Добавим к этому то немалое обстоятельство, что знание это делает любого человека намного более мужественным и смелым в сражении. Несочтем также лишним сказать, даже если это и покажется малозначительной вещью, что наука эта придает мужу прекрасную осанку как раз тогда, когда ему нужно казаться статным, ибо при этом он и врагам благодаря своей статности кажется d
более страшным. Итак, Лисимах, как я и говорю, я уверен, что юноши должны этому обучаться, и я объяснил, почему таково мое мнение. Бели же Лахет что-либо мне возразит, я с интересом его послушаю.

Лахет. Конечно, тягостно, мой Никий, говорить о какой бы то ни было науке, что не следует ее изучать: ведь представляется пре-

e красным знать решительно всё. И бой в тяжелом вооружении —
если только это наука (как утверждают ее учители, а также и Ни-
кий) — следует изучать. Но если это не наука, и те, кто выдает это
за нее, вводят нас в заблуждение, или если это наука, но не очень
серьезная, зачем же ее изучать? А говорю я так об этом, принимая
во внимание, что, если бы подобная наука представляла собой не-
что значительное, это, по-моему, не укрылось бы от лакедемонян,
чьей единственной заботой в жизни являются поиски и усердные
183 упражнения в тех вещах, зная и умея которые они могли бы пре-
восходить других в ратном деле. Если же они это и упустили, то уж
от учителей этого дела не укрылось, что лакедемоняне более всех
эллинов усердствуют в подобных занятиях, так что если кто среди
них бывает в этом прославлен, он получает от других огромные
деньги подобно нашим знаменитым трагическим поэтам. Разуме-
ется, когда поэт, по общему мнению, прекрасно сочиняет траге-
b дии, он не разъезжает за пределами Аттики по другим городам для
их постановки, но спешит прямо сюда и показывает их здешним
жителям, как то и следует. Для всех же этих гоплитов Лакедемон,
как я замечаю, является заповедным местом, куда они и на цыпоч-
ках-то боятся ступить, но обходят его стороной, предпочитая по-
казывать свое искусство всем остальным, особенно тем, кто при-
знает многих сильнее себя в ратном деле.[16]

c Кроме того, мой Лисимах, с немалым числом этих людей
я сталкивался в деле и вижу, каковы они. Ведь мы можем рассмот-
реть вопрос и с этой точки зрения, а именно: в войне никогда не
прославился ни один муж, усердно упражнявшийся в тяжелом
вооружении. Между тем во всех других искусствах, если кто
в чем-то усердно упражняются, из них вырастают знаменитые
люди. Гоплиты же, похоже, в противоположность прочим терпят
d в своем деле сильные неудачи. Вот и Стесилая, на которого вместе
со мной вы сейчас смотрели при великом стечении народа — как
он показывал свое искусство и немало им похвалялся, — мне слу-
чилось более внимательно наблюдать при других обстоятельст-
вах, в деде, когда свое искусство он показал невольно. Однажды
военный корабль, на котором он служил, напал на грузовое судно,
и тут Стесилай стал сражаться серповидным копьем — оружием,
конечно, весьма необычным, но ведь и он человек, не схожий
e с другими. Иных рассказов он, правда, не заслуживает, но стоит
послушать, что вышло из этой хитроумной затеи — приделать
к копью серп: пока он так сражался, копье его зацепилось за снасти
чужого корабля и застряло. Стесилай потянулся, чтобы его выта-
щить, но не смог. Тем временем чужой корабль стал проходить

мимо нашего и повлек за собой Стесилая, ухватившегося за свое копье; оно стало постепенно выскальзывать у него из руки, но ему еще удалось ухватить его за нижний конец. Сколько же было смеху и шуму на грузовом судне из-за его вида! А когда один из тех моряков бросил на палубу ему под ноги камень и он отпустил 184 копье, то уже и те, кто находился на триере, не могли удержаться от смеха, видя, как его пресловутое копье раскачивается на грузовом судне. Так что, быть может, Никий и прав в этом вопросе, я же поведал вам о том, что мне случилось видеть.[17]

Как я и говорил с самого начала, если это наука, то от нее мало b пользы, если же это и вовсе не наука, но ее таковой пытаются изобразить, то не стоит и стараться ее изучать. Мне кажется, что если трус вообразит, будто он знает эту науку, то, обретя благодаря своему знанию дерзость, еще больше обнаружит, чем он является. Если же человек храбр, то, будучи на виду у всех, он даже из-за малой ошибки навлечет на себя большую хулу, ибо притязание на та- c кое уменье вызывает зависть. Так что если человек не отличается от других удивительным мужеством, не избежать ему осмеяния, коль скоро он заявляет, что преуспел в этой науке. Вот, Лисимах, что можно, на мой взгляд, сказать об усердии в этом деле. Поэтому надо, как я и говорил сразу, не отпускать нашего Сократа, но посоветоваться с ним, как он относится к нашей задаче.

Лисимах. Да, прошу тебя об этом, Сократ. Мне представляется, d что наш совет нуждается в третейском судье. Если бы обе стороны были между собою согласны, в нем было бы мало нужды; но теперь, как ты сам видишь, Лахет выступил против Никия. Хорошо было бы послушать тебя — за кого из этих мужей подашь ты свой голос.

Сократ. Что же, мой Лисимах? Ты намерен придерживаться того, что одобрим мы большинством?

Лисимах. Но как же еще поступить, Сократ? e

Сократ. И ты, Мелесий, поступишь так же? Даже если речь пойдет у нас об упражнении твоего сына в борьбе, ты последуешь совету большинства из нас, а не того, кто обучался и упражнялся под руководством хорошего учителя гимнастики?[18]

Мелесий. Конечно, именно его совету, Сократ.

Сократ. Следовательно, ты поверишь ему скорее, чем нам четверым?

Мелесий. Пожалуй.

Сократ. Я думаю, что судить надо на основе знания, а не принимать решение по важному вопросу большинством голосов.

Мелесий. Именно так.

185 *Сократ*. Значит, и сейчас прежде всего надо посмотреть, искусен ли кто-либо из нас в деле, о котором мы совещаемся, или нет. И если искусен, надо поверить ему одному, а на остальных не обращать внимания; если же нет, надо поискать кого-то другого. Уж не считаете ли вы — ты и Лисимах, — что рискуете сейчас чем-то маловажным, а не величайшим достоянием из всего вашего имущества? Речь идет о том, будут ли ваши сыновья достойными людьми или наоборот, а ведь дом отца устрояется сообразно тому, каковы его сыновья.

Мелесий. Ты прав.

Сократ. Вот потому и надлежит проявлять здесь большую предусмотрительность.

Мелесий. Несомненно.

b *Сократ*. Каким же образом — я уже задал этот вопрос недавно — следует нам рассмотреть это, если мы хотим понять, кто из нас наиболее искусен в борьбе? Вероятно, это будет тот, кто обучался ей и в ней упражнялся, а также у кого были в этом деле хорошие учители?

Мелесий. Мне кажется это верным.

Сократ. А не нужно ли нам раньше понять, что это за дело такое, учителей которого мы разыскиваем?

Мелесий. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Попробую это разъяснить: мне кажется, что с самого начала мы не договорились о предмете нашего совещания и исследования, а именно не задали себе вопрос, кто из нас может считать-
c ся искусным и потому подходящим учителем, а кто — нет.

Никий. Но разве, Сократ, мы говорили не об искусстве сражаться в тяжелом вооружении — нужно ли ему обучать юношей или нет?

Сократ. Конечно, об этом, Никий. Но если кто разузнает что-либо о лекарстве для глаз — стоит ли употреблять какую-то мазь или нет, — он держит совет относительно лекарства или относительно глаз?

Никий. Относительно глаз.

d *Сократ*. А когда кто-либо интересуется уздечкой для коня — надевать ее или нет и когда именно, — он ведь держит совет о лошади, а не об уздечке?

Никий. Ты прав.

Сократ. Одним словом, когда кто-либо рассматривает какой-то вопрос ради чего-то, он советуется о том, ради чего этот вопрос был поставлен, и вовсе не стремится прийти к чему-то другому.

Никий. Безусловно.

Сократ. Следует, значит, посмотреть, искусен ли советчик в том, что он должен уладить и ради чего мы, размышляя, предпринимаем это исследование.

Никий. Конечно.

Сократ. Но разве мы рассматриваем сейчас не ту науку, кото- e
рая полезна для души юношей?

Никий. Да, именно эту.

Сократ. Следовательно, надо рассмотреть, искусен ли кто-либо из нас во врачевании душ и способен ли он прекрасно о них заботиться, а также у кого из нас были хорошие учители.

Лахет. Но, мой Сократ, разве тебе не случалось видеть, что в некоторых делах люди без учителей оказываются более искусными, чем с учителями?

Сократ. Конечно, Лахет. Однако ты не захочешь поверить тем, кто скажет, что они хорошие мастера, если они не сумеют показать тебе произведения своего искусства, отлично сработанные, 186
и не одно, а многие.

Лахет. В этом ты прав.

Сократ. Итак, Лахет и Никий, поскольку Лисимах и Мелесий пригласили нас на совет относительно своих сыновей, заботясь о том, чтобы души их стали сколь можно достойнее, нам следует показать им также, какие у нас были учители (если мы утверждаем, что они у нас были), кои и сами были достойными людьми
и, позаботившись о душах многих юношей, научили, по-видимо- b
му, своему делу и нас. Или же — если кто из нас говорит, что не имел учителей, — он должен назвать свои собственные дела и показать, кто из афинян либо чужеземцев — рабов или свободных — стал благодаря ему, по общему мнению, лучше. Если же мы не владеем таким искусством, мы должны посоветовать вам поискать других, чтобы не рисковать испортить сыновей наших друзей и не
заслужить величайший упрек от близких. О себе же, Лисимах c
и Мелесий, я прежде всего скажу, что не имел учителя в таком деле, хотя и стремлюсь преуспеть в нем с юности. Но у меня нет денег, чтобы платить софистам, а ведь только они одни заявляют, что способны сделать меня человеком достойным; сам же я пока не могу овладеть этим искусством. Если же Никий или Лахет обучались ему и им овладели, я не удивлюсь: они ведь состоятельнее меня, так что могут брать у других уроки, и, кроме того, они старше
и потому успели познать эту науку. Мне кажется, они в состоянии d
воспитать человека: вряд ли бы они столь решительно высказались относительно хороших и дурных навыков у молодого челове-

ка, если бы не чувствовали, что сами достаточно хорошо в этом
разбираются. Однако, хотя в остальном я им доверяю, все же мне
удивительно, что они так разошлись во мнениях. Вот и я призываю
тебя, Лисимах (как только что Лахет призывал тебя не отпускать
меня, но спросить моего совета), и прошу тебя не отпускать ни Ла-
e хета, ни Никия, но непременно спросить совета у них: Сократ, мол,
утверждает, что он не знаток в этом деле и не в состоянии рассу-
дить, кто из вас прав; ведь он здесь ничего не изобрел и ни у кого не
учился таким вещам. Ты же, Лахет, и ты, Никий, поведайте нам
каждый в отдельности, с какого рода искуснейшим мастером зани-
мались вы вопросами воспитания юношей и переняли ли вы у него
эту науку или изобрели ее сами, а если не сами, то кто именно учил
187 каждого из вас и какие еще есть знатоки в этой области, чтобы не
пропадало зря ваше время, предназначенное для государствен-
ных дел, и чтобы мы отправились к этим людям и умоляли их с по-
мощью даров, или вежливых слов, или того и другого вместе взять
на себя заботу и о наших и о ваших детях, дабы они не позорили
предков своею никчемностью. Если же вы сами изобрели эту нау-
ку, покажите нам ее образец и расскажите, кого вы вашим попече-
нием сделали достойными людьми из негодных. Ибо если вы лишь
b сейчас собираетесь взяться за воспитание, смотрите, как бы не по-
лучилось у вас так, что вы рискнете не карийцем,[19] но своими соб-
ственными детьми и сыновьями своих друзей, и как бы не вышло
у вас в точности по пословице, что вы начинаете гончарное дело
с пифоса.[20] Скажите им, что́ вам подвластно, как вы полагаете,
и что́ пристало свершать в этом деле, а что нет. Итак, Лисимах, не
отпускай этих мужей и услышь это от них самих.

c *Лисимах*. Мне кажется, друзья, Сократ говорит прекрасно. Же-
лаете ли вы выслушать вопросы по этому делу и высказать свое
мнение, Никий и Лахет, это должны решить вы сами. Что касается
меня и вот Мелесия, ясно, мы будем очень рады, если вы пожелае-
те разобрать с помощью рассуждения все то, о чем спрашивает Со-
крат. Ведь как я сразу сказал, я привлек вас к совету по той причи-
не, что и вас, как мы полагаем, конечно, заботят такие вещи —
и вообще, и потому, что сыновья ваши, точно так же как наши,
d вот-вот достигнут возраста, когда они будут нуждаться в воспита-
нии. Поэтому, если только вы не возражаете, говорите и рассмот-
рите это вместе с Сократом, обмениваясь вопросами и ответами;
ведь прекрасно он сказал, что мы совещаемся сейчас по важнейше-
му для нас делу. Смотрите же, нужно ли так поступить.

e *Никий*. Лисимах, мне кажется, ты действительно знаком с Со-
кратом лишь по отцу, самого же его ты видал только мальчиком,

когда он встречался с тобою среди сограждан по дему, сопровождая своего отца, — в храме или другом каком-либо собрании земляков. Ясно, однако, что в более позднем возрасте ты не имел с ним дела.

Лисимах. Но почему ты так думаешь, Никий?

Никий. Мне кажется, ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу, бывает вынужден, даже если сначала разговор шел о чем-то другом, прекратить эту беседу не раньше, чем приведенный к такой необходимости самим рассуждением незаметно для самого себя отчитается в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее 188
время. Когда же он оказывается в таком положении, Сократ не отпускает его, прежде чем не допросит обо всем с пристрастием. Я-то к этому привык и знаю, что необходимо терпеть это от него; вдобавок я вполне уверен, что и сам окажусь в таком положении. Я, Лисимах, получаю удовольствие от близкого общения с этим мужем и не считаю злом, если нам напоминают, что мы сделали b
что-то плохо или продолжаем так поступать, но полагаю, что человек, не избегающий таких наставлений и сознательно стремящийся, согласно сказанному Солоном, учиться, пока он жив,[21] необходимо станет более осмотрительным в последующей своей жизни и не будет думать, будто старость сама по себе делает нас умнее. Для меня нет ничего непривычного в том, чтобы меня испытывал Сократ, и я уже давно понял, что в присутствии Сократа у нас пойдет разговор не о мальчиках, а о нас самих. Как я и говорю, что касает- c
ся меня, ничто не препятствует моему общению с Сократом по собственному его усмотрению. Но смотри, как отнесется к этому наш Лахет.

Лахет. Никий, мое отношение к рассуждениям однозначно, и все же, если тебе угодно, не столько однозначно, сколько двузначно: ведь я могу одновременно показаться и любителем слов, и их ненавистником. Когда я слышу какого-либо мужа, рассуждающего о добродетели или какой ни на есть мудрости, и он при этом настоящий человек и достоин своих собственных слов, я радуюсь d
сверх меры, видя, как соответствуют и подобают друг другу говорящий и его речи. При этом мне такой человек представляется совершенным мастером музыки, создавшим прекраснейшую гармонию,[22] но гармонию не лиры и не другого какого-то инструмента, годного для забавы, а истинную гармонию жизни, ибо он сам настроил свою жизнь как гармоническое созвучие слов и дел, причем не на ионийский лад и не на фригийский, а также и не на лидийский, но на дорийский, являющий собой единственную истинно

эллинскую гармонию. Такой человек звучанием своей речи до-
e ставляет мне радость, и я начинаю казаться всякому любителем
слов — настолько впечатляют меня его речи. Тот же, кто действует
противоположным образом, доставляет мне огорчение, и чем луч-
ше кажется он говорящим, тем огорчение это сильнее, что и за-
ставляет меня казаться ненавистником слов. Сократовых же речей
мне не случалось слышать, но прежде, как мне кажется, я узнал
189 о его делах и тогда счел его достойным произносить прекрасные
слова со всевозможной свободой. Если он обладает и этим даром,
то я во всем с ним согласен и охотно подвергнусь испытанию со
стороны такого человека, не посетую на его науку и уступлю
Солону с одной только оговоркой: старея, я хочу еще многому нау-
читься, но лишь у достойных людей. Пусть Солон мне уступит
в том, что и сам учитель должен быть хорошим человеком, дабы
учился я без отвращения и не показался неучем. А будет ли учи-
b тель моложе меня, человеком, пока не стяжавшим славу либо об-
ладающим еще каким-то таким недостатком, мне до этого нет
дела. Итак, Сократ, я призываю тебя учить меня и испытывать как
тебе угодно, а также учиться у меня тому, что я знаю; таким поль-
зуешься ты у меня доверием с того дня, когда вместе со мной под-
вергался опасности и показал образец мужества,[23] как это и полага-
ется тому, кто действительно хочет его показать. Говори же все,
что у тебя на душе, не считаясь с нашим возрастом.

c *Сократ*. По-видимому, мы не сможем вас обвинить в нежела-
нии как дать нам совет, так и подвергнуть вопрос совместному
рассмотрению.

Лисимах. Мы, с нашей стороны, также должны выразить эту
готовность, Сократ: ведь я тебя причисляю к нам в этом деле. Рас-
смотри же вместо меня в пользу молодых людей то, что мы хотим
выведать у Никия и Лахета, и, побеседовав с ними, дай нам совет.
Я-то из-за своего возраста уже забыл многое из того, что предпола-
гал спросить, а также и то, что уже услышал. Если же еще и другие
d пойдут здесь речи, то я и подавно их не упомню. Вы же побеседуй-
те и обстоятельно обсудите между собой то, что мы вам предложи-
ли. А я послушаю и вместе с нашим Мелесием поступлю так, как
и вы сочтете правильным.

Сократ. Никий и Лахет, мы должны уступить Лисимаху и Ме-
лесию. Может, и неплохо было бы с нашей стороны самим исследо-
вать то, что сейчас мы попытались рассмотреть, а именно кем были
наши учители в таком воспитании и кого из других людей сделали
e мы совершеннее. Но вот какое исследование, полагаю я, приведет
нас к той же цели, и, возможно, с самого начала оно было бы осно-

вательнее: если мы выясним относительно какой-либо вещи, что,
присоединяясь к чему-то, она делает лучшим то, к чему становится
причастной, и вдобавок, если мы сможем действительно ее к этому
присоединить, ясно, что мы узнаем то самое, относительно чего
сможем дать совет, как это легче и лучше всего добыть. Быть может,
вам пока трудно уразуметь, что я имею в виду, но такую вещь вы
легче поймете: если мы узнаем, что зрение, присоединяясь к глазам, 190
делает их более зоркими у тех, у кого оно к ним присоединяется,
и вдобавок, если мы сможем сделать так, что оно действительно
присоединится к его очам, нам станет ясно, что зрение — это то самое, относительно чего мы должны советоваться, как его легче
и лучше приобрести. Но если мы не узнаем этого, а именно что такое зрение или слух, то едва ли мы сможем давать советы в качестве
достойных целителей глаз или ушей и поучать, каким образом b
кто-либо может обрести наилучший слух или зрение.

Лахет. Ты говоришь правду, Сократ.

Сократ. Итак, Лахет, оба этих мужа привлекают нас сейчас к совету о том, каким образом, придав душам их сыновей добродетель, сделать их более достойными людьми?

Лахет. Именно так.

Сократ. Следовательно, надо начать с того, чтобы узнать, существует ли добродетель? Ведь если мы вообще не будем знать
о добродетели, что она существует, как сможем мы стать советчи- c
ками для кого бы то ни было в вопросе о том, каким образом приобрести ее наилучшим путем?

Лахет. Никак, мне думается, Сократ, не сможем.

Сократ. Значит, мы утверждаем, Лахет, будто знаем, что она существует.

Лахет. Конечно же.

Сократ. Итак, высказывая предположительно, что́ она собой представляет, мы говорим о вещи, кою мы знаем.

Лахет. Да не иначе.

Сократ. Но, достойнейший мой, давай не будем поспешно судить обо всей добродетели в целом: наверное, это слишком большое дело. Посмотрим сначала, достаточно ли хорошо мы знаем ка-
кую-либо ее часть; тогда, по-видимому, и само исследование ока- d
жется для нас более легким.

Лахет. Сделаем, Сократ, как тебе угодно.

Сократ. Какую же из частей добродетели мы прежде всего изберем? Не ясно ли, что ту, к которой, по-видимому, тяготеет наука о тяжелом вооружении? А этой частью большинство людей почитают мужество. Разве не так?

Лахет. И очень даже так.

Сократ. Следовательно, прежде всего, Лахет, попытаемся ска-
e зать, что же это такое — мужество? А после того рассмотрим, каким образом можно придать его юношам, насколько это зависит от навыков и науки. Постарайся же определить, как я говорю, что такое мужество.

Лахет. Но, клянусь Зевсом, Сократ, это не трудно сказать. Если кто добровольно остается в строю, чтобы отразить врагов, и не бежит, знай, это и есть мужественный человек.

Сократ. Ты хорошо сказал, Лахет. Но быть может, моя вина в том, что я неясно выразился, ибо ты ответил не на задуманный мною вопрос, но совсем другое.

Лахет. Что ты имеешь в виду, Сократ?

191 *Сократ*. Скажу, если только сумею. По-видимому, мужествен тот, кто, по твоим словам, оставаясь в строю, продолжает сражаться с врагами.

Лахет. Да, я так утверждаю.

Сократ. Я тоже. Ну а если он, убегая и не оставаясь в строю, продолжает сражаться с врагами?

Лахет. Как это — убегая?

Сократ. А вот как скифы, о которых говорят, что они, убегая, сражаются не хуже, чем преследуя.[24] Также и Гомер, восхваляя в одном месте лошадей Энея, говорит, что они, устремляясь во
b всех направлениях, способны были «и преследовать, и в страхе нестись прочь». И самого Энея он восхваляет за понимание того, что такое страх, и называет его «насылателем страха».[25]

Лахет. И прекрасно называет, Сократ, ибо Гомер говорит о боевых колесницах, а ты говоришь о скифских всадниках. Но это ведь скифская конница так сражается, я же говорю о тяжеловооруженной пехоте эллинов.

c *Сократ*. Здесь надо исключить лакедемонян, Лахет. Ведь о них говорят, что под Платеями, когда они оказались перед рядами щитоносцев, они не пожелали держать строй и продолжать сражение и побежали; когда же ряды персов расстроились, они, подобно всадникам, развернулись обратно и таким образом выиграли сражение.[26]

Лахет. Ты говоришь правду.

Сократ. Да, как я недавно сказал, я сам виноват в том, что ты
d неправильно мне ответил, потому что я неправильно задал вопрос. В действительности же я хотел у тебя узнать о людях, мужественных не только в бою гоплитов, но и в конном сражении и в любом другом виде боя, и, кроме того, не только в бою, но и среди мор-

ских опасностей, в болезнях, в бедности и в государственных делах, а вдобавок и о тех, кто мужествен не только перед лицом бед и страхов, но умеет искусно бороться со страстями и наслаждениями, оставаясь ли в строю или отступая: ведь мужество существует e
у людей и в подобных вещах, Лахет?

Лахет. Существует, и даже очень, Сократ.

Сократ. Итак, все эти люди мужественны, но одни из них обладают мужеством в наслаждениях, другие — в горе, третьи — в страстях, четвертые — в страхах, а иные, думаю я, выказывают во всем этом только трусость.

Лахет. Очень верно.

Сократ. Так вот, я спрашиваю, что означает каждое из этих двух понятий? Попытайся же снова определить мужество: каким образом во всех этих различных вещах оно оказывается одним и тем же? Или ты и сейчас еще не постигаешь, что я имею в виду?

Лахет. Не очень.

Сократ. Но я подразумеваю вот что: если бы я спрашивал от- 192
носительно скорости — что это такое, скорость, встречающаяся нам и в беге, и при игре на кифаре, и при разговоре, и при обучении, а также во многих иных вещах и которую мы проявляем почти в каждой из вещей, достойных внимания, — в деятельности ли наших рук или бедер, рта и голоса или мысли, — разве не так поставил бы ты вопрос?

Лахет. Да, именно так.

Сократ. Значит, если бы кто спросил меня: «Сократ, как ты понимаешь то, что во всех вещах именуешь проворством?» — я от- b
ветил бы ему, что называю этим словом способность многого достичь за короткий срок — в отношении голоса, бега и во всех остальных вещах.

Лахет. И ты будешь совершенно прав.

Сократ. Вот ты и попытайся, Лахет, точно так же определить мужество — что это за способность, которая и в радости, и в горе, и во всем остальном, что мы сейчас перечислили, остается самою собой и потому именуется мужеством.

Лахет. Мне кажется, мужество — это некая стойкость души: c
так и надо сказать обо всем, что по природе своей связано с мужеством.

Сократ. Конечно, надо так сказать, если мы хотим сами себе дать ответ на вопрос. Но мне-то кажется, что не всякая стойкость представляется тебе мужеством. А делаю я этот вывод вот из чего: ведь я-то догадываюсь, мой Лахет, что ты причисляешь мужество к самым прекрасным вещам.

Лахет. Да, будь уверен, что из всех вещей — к прекраснейшим.

Сократ. Значит, стойкость, сопряженная с разумом, — это прекрасная вещь?

Лахет. Несомненно.

d *Сократ*. А если она сопряжена с неразумностью? Разве не окажется она, напротив, вредной и злокозненной?

Лахет. Да.

Сократ. Назовешь ли ты прекрасным что-то такое, что будет злокозненным и вредным?

Лахет. Это было бы неправильно, Сократ.

Сократ. Следовательно, такого рода стойкость ты не признáешь мужеством, поскольку она не прекрасна, мужество же прекрасно.

Лахет. Ты молвишь правду.

Сократ. Итак, по твоим словам, мужество — это разумная стойкость?

Лахет. Видимо, да.

e *Сократ*. А знаем ли мы, по отношению к чему эта стойкость разумна? Ко всему — и к большому и к малому? Например, если бы кто-нибудь упорствовал в разумном расходовании денег, зная при этом, что, потратив эти деньги, он приобретет большее, назовешь ли ты это мужеством?

Лахет. Нет, конечно, клянусь Зевсом.

Сократ. А если, например, врач, когда у его сына или у кого
193 другого воспаление легких и тот просит есть или пить, не уступит ему, но воздержится?

Лахет. Нет, и это вовсе не стойкость.

Сократ. Но возьмем мужа, что проявляет стойкость в войне и стремится сражаться на разумном основании, поскольку он знает, что другие ему помогут, что он выступает против меньшего числа врагов и вдобавок худших воинов, чем его соратники, да еще и позиция его лучше, — назовешь ли ты стойкость, основанную на такой разумности и предусмотрительности, мужественной или же скорее припишешь это свойство тому, кто, находясь в вой-
b ске противника, стремится оказать сопротивление и устоять?

Лахет. Тому, думаю я, кто находится в войске противника, мой Сократ.

Сократ. Но такая стойкость будет менее разумной, чем первая.

Лахет. Ты прав.

Сократ. И того, кто со знанием дела противостоит коннице в конном бою, ты назовешь менее мужественным, чем того, кто в этом деле не смыслит?

Лахет. Мне кажется, да.

Сократ. А также и того, кто стоек в искусстве метания из пращи, стрельбы из лука или в другой какой-то сноровке?

Лахет. Несомненно. c

Сократ. И о тех, кто хочет, спустившись в колодец и погрузившись в него поглубже, проявить в этом занятии стойкость, не будучи искушен в нем или в чем-то подобном, ты скажешь, что они мужественнее, чем искушенные?

Лахет. Но кто сказал бы иначе, Сократ?

Сократ. Никто, если бы мыслил подобным образом.

Лахет. А ведь я так и мыслю.

Сократ. Однако такие люди, Лахет, менее разумны, когда идут на риск и когда проявляют стойкость, чем те, кто делает то же самое, владея искусством?

Лахет. Очевидно.

Сократ. А разве безрассудная отвага и стойкость не пока- d
зались нам прежде постыдными и вредными?

Лахет. Безусловно, показались.

Сократ. Мы же признали, что мужество — это нечто прекрасное.

Лахет. Признали.

Сократ. А теперь мы снова твердим, что это постыдное — безрассудная стойкость — называется мужеством?!

Лахет. Похоже, что да.

Сократ. И тебе кажется, что это у нас хорошо получается?

Лахет. Нет, Сократ, клянусь Зевсом, наоборот!

Сократ. Значит, Лахет, по твоим словам, мы — я и ты — настро- e
ены не на дорийский лад: ведь дела у нас не созвучны со словами, потому что кто-то сможет, если подслушает наш разговор, сказать, что на деле мы с тобою причастны мужеству, на словах же — нет.

Лахет. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Ну и что же? Хорошо ли, по-твоему, находиться нам в таком положении?

Лахет. Нет, нисколько.

Сократ. Желаешь ли ты, чтобы мы хоть немного последовали сказанному?

Лахет. Чему же мы должны последовать и насколько?

Сократ. А рассуждению, повелевающему быть стойкими. 194
Итак, если тебе угодно, давай останемся при нашем исследовании и будем стойкими, чтобы само мужество не посмеялось над нами за то, что мы немужественно его ищем, коль скоро стойкость как таковая часто оказывается мужеством.

Лахет. У меня привычка, Сократ, не отступать; и хоть я и не
b искушен в подобных речах, однако сказанное задело меня каким-то образом за живое, и я негодую при мысли, что не могу выразить в словах то, что у меня на уме. Мне кажется, я понимаю, что такое мужество, и не знаю, каким образом оно от меня только что ускользнуло, так что я не могу схватить его словом и определить.

Сократ. Так не думаешь ли ты, мой друг, что надо пустить по его следу хорошего ловца, который его не упустит?

Лахет. Да, ты во всех отношениях прав.

Сократ. Давай же привлечем к этой охоте нашего Никия, быть может, он окажется проворнее нас?

c *Лахет.* Я согласен. Почему нам не поступить таким образом?

Сократ. Мой Никий, приди же на помощь, если ты в силах, своим друзьям, терпящим невзгоду в словесной буре:[27] ты видишь, в каком мы сейчас затруднении. Сказавши нам, чтó именно ты считаешь мужеством, ты высвободишь нас из пут и подкрепишь своим словом то, чтó ты мыслишь.

Никий. Мне давно кажется, мой Сократ, что вы неверно определяете мужество, а прекрасными речами, которые я уже от тебя слышал, вы не воспользовались.

Сократ. Какими же это речами, Никий?

d *Никий.* Мне часто доводилось от тебя слышать, что каждый из нас хорош в том, в чем он мудр, там же, где он невежествен, он плох.

Сократ. Клянусь Зевсом, Никий, ты говоришь правду.

Никий. Значит, если мужественный человек хорош, ясно, что он и мудр.

Сократ. Ты слышишь, Лахет?

Лахет. Слышу, хотя и не очень понимаю, о чем он.

Сократ. А я, мне кажется, понимаю, и мне представляется, что он называет мужество некой мудростью.

Лахет. Какой же это мудростью, Сократ?

e *Сократ.* Ты спрашиваешь об этом у Никия?

Лахет. Да, именно у него.

Сократ. Так ответь же ему, Никий, какую именно мудрость считаешь ты мужеством; ведь не премудрость же игры на флейте.

Никий. Ни в коей мере.

Сократ. И также на кифаре.

Никий. Конечно, нет.

Сократ. Но что же это за наука и о чем она?

Лахет. Ты очень правильно ставишь перед ним вопрос, Сократ; пусть скажет, что это за наука.

Никий. Я имею в виду, Лахет, науку о том, чего следует и чего 195
не следует опасаться как на войне, так и во всех прочих делах.

Лахет. Как нескладно он говорит, Сократ!

Сократ. Почему тебе так кажется, Лахет?

Лахет. Да потому, что мудрость не имеет никакого отношения к мужеству.

Сократ. Но Никий так не считает.

Лахет. Нет, клянусь Зевсом! Отсюда-то его пустые слова.

Сократ. Так, может быть, научим его, а не будем над ним насмехаться?

Никий. Нет, мой Сократ, Лахет этого не желает; он хочет сказать, что я болтаю вздор, потому что сейчас только оказалось, что b
он сам говорит пустое.

Лахет. Да, мой Никий, весьма хочу и постараюсь свои слова подтвердить. Да, ты говоришь вздор. Разве, например, врачи не знают, чего надо опасаться в болезнях? Или тебе кажется, что это знают только люди мужественные? А может быть, ты как раз врачей и называешь мужественными людьми?

Никий. Нет, вовсе нет.

Лахет. Тогда, думаю я, земледельцев. Ведь знают же они всё опасное в земледелии, точно так же как и все прочие мастера в своих ремеслах понимают, чего надо и чего не надо страшиться. Но от c
этого они ничуть не становятся мужественнее.

Сократ. Что ты думаешь, Никий, о словах Лахета? Кажется, он говорит что-то дельное.

Никий. Да, что-то он говорит, но не истину.

Сократ. Как так?

Никий. Да так, что он полагает, будто врачи знают о больных нечто большее, чем то, что полезно или вредно для их здоровья. А на самом деле знают они лишь это. Не думаешь ли ты, Лахет, будто врачи знают, что для некоторых здоровье более опасно, чем болезнь? Разве ты не знаешь, что для многих лучше не оправиться после болезни, чем оправиться? Скажи: ты считаешь, что всем d
лучше оставаться живыми, и не допускаешь, что многим лучше умереть?

Лахет. Нет, я вполне это допускаю.

Никий. И ты полагаешь, что одного и того же следует опасаться и тем, кому целесообразно жить, и тем, кому лучше умереть?

Лахет. Нет, этого я не думаю.

Никий. И это-то знание ты приписываешь врачам или другим каким-то мастерам своего дела, а не тому, кто знает, что́ опасно или, наоборот, не опасно, и кого я именую мужественным?

Сократ. Лахет, ты понимаешь, что он имеет в виду?

e *Лахет*. Понимаю, что мужественными именует он прорицателей. Ведь кто же, кроме них, знает, кому лучше жить, а кому — умереть? Ну а себя-то, Никий, ты считаешь прорицателем или и не прорицателем, и не истинным мужем?

Никий. Ну вот! Значит, ты думаешь, будто это дело прорицателя — знать, чего надо остерегаться и чего — нет?

Лахет. Да чье же еще это может быть дело?

Никий. Да гораздо скорее того, кого я имею в виду, мой добрейший: ведь прорицателю надлежит всего только различать знаме-
196 ния будущего — суждена ли смерть или болезнь или утрата состояния, а также победа или поражение в войне или какой-то иной борьбе. А что из этого лучше испытать или не испытать — разве об этом более подобает судить ему, чем любому иному?

Лахет. Но я не возьму в толк, Сократ, что́ он хочет сказать. Ясно, что он не считает мужественным человеком ни прорицателя, ни врача, ни кого-либо другого — разве только какого-то бога. Мне
b кажется, Никий не хочет честно признаться, что он говорит вздор, но изворачивается и так и эдак, чтобы скрыть свою несостоятельность. Однако и мы могли бы точно так же вот изворачиваться — я и ты, — если бы хотели доказать, что мы не противоречим самим себе. Ведь если бы нам надо было держать ответ в суде, мы уж нашли бы для этого нужные слова. А вот теперь, в подобной частной беседе, зачем это нужно бесцельно тратить слова, чтобы выставить себя в лучшем свете?

c *Сократ*. Мне тоже кажется, что это ни к чему, Лахет. Однако давай посмотрим, не считает ли Никий, что он вовсе не держит речь ради красного словца, но говорит дело. Давай поточнее выведаем у него, что он имеет в виду, и, если окажется, что он говорит дельно, согласимся с ним, если же нет — поучим его уму-разуму.

Лахет. Коли тебе угодно выведывать, Сократ, ты и выведывай; я же, мне кажется, уже довольно узнал.

Сократ. Ничто не препятствует мне это сделать: ведь у нас с тобой общая цель расспросов.

Лахет. Разумеется.

d *Сократ*. Ответь же мне, вернее, нам обоим, Никий (ведь мы оба — и я и Лахет — участвуем в разговоре): ты утверждаешь, что мужество — это знание того, чего надо и чего не надо остерегаться?

Никий. Да.

Сократ. И такое знание доступно не всякому, поскольку ни врач, ни прорицатель им не обладают и потому не могут считаться

мужественными людьми, если не приобретут и это самое знание. Так ведь ты говоришь?

Никий. Да, именно так.

Сократ. Значит, если вспомнить поговорку, то на самом деле не всякая свинья может обладать знанием и быть мужественной.[28]

Никий. Да, мне так кажется.

Сократ. Следовательно, Никий, ясно, что и в отношении кром- e
мионской свиньи[29] ты не поверишь, будто она может быть мужественной. Я говорю это вовсе не в шутку, но полагаю, что человек, произносящий эту пословицу, не допустит мужественности ни у одного из животных, а также и не признает какое-либо животное настолько мудрым, чтобы можно было сказать, будто знание вещей, известных лишь немногим людям из-за трудности их постижения, можно приписать льву, или пантере, или какому-то вепрю. А ведь в то же время необходимо приписать природное мужество и льву, и оленю, и волу, и обезьяне, если считать мужеством то, что ты полагаешь.

Лахет. Клянусь богами, ты хорошо сказал, мой Сократ. Ответь 197
же нам искренне, Никий, считаешь ли ты более мудрыми, чем мы, тех животных, которых все признают мужественными? Или же ты осмелишься вопреки всем не называть их такими?

Никий. Но, Лахет, я и не думаю называть мужественными ни зверей, ни какое-либо иное существо, не страшащееся опасности по неразумию и потому бесстрашное и глупое. Может быть, ты ду- b
маешь, что я назову мужественными всех без исключения детей, которые по неразумию ничего не страшатся? Я считаю, что бесстрашное существо и существо мужественное — это не одно и то же. Я полагаю, что мужеству и разумной предусмотрительности причастны весьма немногие, дерзкая же отвага и бесстрашие, сопряженные с непредусмотрительностью, свойственны очень многим — и мужчинам, и женщинам, и детям, и животным. И те существа, что ты вместе со многими именуешь мужественными, я назы- c
ваю дерзкими, мужественными же именую разумных, о которых я говорю.

Лахет. Погляди-ка, Сократ, как ловко он, по его мнению, приукрасил себя словами; и тех, кого все признают мужественными, он пытается лишить этой чести.

Никий. Вовсе нет, мой Лахет, будь спокоен: я утверждаю, что ты мудр, а также и Ламах,[30] коль скоро вы мужественны, и то же самое говорю о многих других афинянах.

Лахет. Я ничего не отвечу на это, хотя ответить и мог бы, ибо боюсь, как бы ты не назвал меня настоящим эксонцем.[31]

d *Сократ*. Не говори так, Лахет. Мне кажется, ты не улавливаешь, что Никий усвоил эту мудрость от нашего друга Дамона, Дамон же весьма близок к Продику,[32] который, как кажется, из всех софистов лучше других разбирается в таких именах.

Лахет. Да и больше подобает, Сократ, софисту пускаться в такие тонкости, чем мужу, которого город считает своим достойным защитником.

e *Сократ*. Однако, достойнейший мой, чем больше доверяют защитнику, тем более должен он быть разумным. И мне кажется, Никий заслуживает, чтобы мы рассмотрели, что он имеет в виду, когда произносит слово «мужество».

Лахет. Так ты сам и рассматривай это, Сократ.

Сократ. Я и намерен это сделать, добрейший мой, однако не лишай меня твоей поддержки в беседе, но будь внимателен и рассматривай вместе со мною сказанное.

Лахет. Пусть будет так, если ты считаешь это необходимым.

198 *Сократ*. Да, это необходимо. Ты же, Никий, скажи нам снова: знаешь ли ты, что с самого начала нашей беседы мы рассматривали мужество как часть добродетели?

Никий. Конечно, знаю.

Сократ. Значит, и ты выразил мнение, что это — некая часть и при этом существуют другие части, все вместе именующиеся добродетелью?

Никий. Как же иначе?

Сократ. Но имеешь ли ты при этом в виду то же, что и я? Я ведь причисляю к добродетели кроме мужества рассудительность, справедливость и все прочее в том же роде. А ты?

b *Никий*. И я, разумеется, также.

Сократ. Посмотри: в этом мы все согласны, что же касается опасности и безопасности, то мы стремимся в нашем исследовании, чтобы твое мнение здесь не расходилось с нашим. Сейчас я тебе скажу, что мы думаем; если же ты с этим не согласишься, укажи это нам. Считаем же мы, что опасное — это то, что порождает страх, безопасное же, наоборот, его не порождает. Страх, в свою очередь, порождают не возникающие и не наличные беды, но ожидаемые: ведь страх — это ожидание грядущей беды. Не кажется ли тебе так, Лахет?

c *Лахет*. Именно так, мой Сократ.

Сократ. Значит, Никий, ты слышишь наше мнение, состоящее в том, что опасностью мы считаем грядущее зло, безопасным же — отсутствие ожидания зла или добра. А ты думаешь так же или иначе об этом предмете?

Никий. Точно так же.

Сократ. И ты объявляешь знание этих вещей мужеством?

Никий. Совершенно верно.

Сократ. Посмотрим еще, согласен ли ты с нами по третьему пункту.

Никий. По какому же это?

Сократ. Сейчас скажу. Мне и вот Лахету кажется, что если су- d
ществует знание о чем-то, то оно не отлично от знания происхождения данной вещи (то есть знания того, как она возникла) или от знания ее становления (то есть ее самопроявления), а также от знания того, как наилучшим образом могло бы осуществиться и осуществится в будущем нечто еще не происшедшее, но всё это, — одно и то же знание. Например, в отношении здоровья для всех времен существует не различное, но одно-единственное врачебное знание, кое наблюдает за тем, что происходит, что возникло, что должно возникнуть в будущем и каким образом это возникает;
точно так же обстоит дело в земледелии относительно того, чтó e
рождает земля. Конечно же, и в военном деле вы сами засвидетельствуете, что искусство стратегии прекраснейшим образом предусматривает в числе прочих вещей то, что ожидается в будущем, и никто не думает, будто ему должно содействовать искусство гадания; наоборот, стратегия повелевает этим последним, гораздо
лучше ведая все относительно войны — как происходящее, так 199
и то, что произойдет. Да и закон устанавливает, что не прорицатель должен руководить военачальником, а военачальник — прорицателем.[33] Ведь так мы скажем, Лахет?

Лахет. Да, так.

Сократ. А ты, Никий, согласишься с нами, что относительно одних и тех же вещей существует одно и то же знание, касается ли это будущего, настоящего или прошлого?

Никий. Да, конечно, и я так думаю, мой Сократ.

Сократ. Значит, почтеннейший мой, мужество, как ты утверж- b
даешь, — это знание опасного и безопасного. Не так ли?

Никий. Так.

Сократ. А опасное и безопасное, как мы согласились, может оказаться в будущем и добром, и злом.

Никий. Безусловно.

Сократ. Наука же об этих вещах — и ожидаемых в будущем, и могущих иметь различный исход — одна и та же.

Никий. Это так.

Сократ. Следовательно, мужество — наука не только об опасном и безопасном, ибо она знает толк не только в грядущем добре

c и зле, но и в настоящем и в прошедшем — в самых различных отношениях, — как и все другие науки.

Никий. Очевидно.

Сократ. Таким образом, Никий, ты дал нам примерный ответ, относящийся лишь к трети мужества. Однако мы спрашивали тебя о мужестве в целом — что оно такое. И вот теперь, если судить по твоим словам, оно, по-видимому, является не только наукой о том, что опасно и что безопасно, но и наукой едва ли не обо всем добре
d и зле во всех их проявлениях. Согласен ты на такую поправку или нет, мой Никий?

Никий. Я согласен, Сократ.

Недостаточность частного, временнóго определения мужества

Сократ. А неужели ты, чудесный мой, думаешь, что может недоставать добродетели такому человеку, коему ведомо все добро во всех его проявлениях — сущее, бывшее и будущее — и точно так же и зло? И что он испытывает недостаток в рассудительности, справедливости и благочестии — он, единственный, кому по силам в божественных
e делах и в человеческих тщательно взвесить, что опасно и что безопасно, и обрести блага, зная, как правильно обращаться к богам и людям?

Никий. Мне кажется, Сократ, ты говоришь дело.

Сократ. Значит, Никий, то, о чем ты сейчас сказал, — это не часть добродетели, но вся добродетель в целом.

Никий. По-видимому.

Сократ. И все же мы сказали, что мужество — это часть добродетели.

Никий. Да, сказали.

Сократ. Но с теперешними нашими словами это не согласуется.

Никий. Да, как будто не согласуется.

Сократ. Значит, мой Никий, мы не выявили, что же такое мужество.

Никий. Кажется, нет.

200 *Лахет.* А я-то, добрейший мой Никий, думал, что ты это выявишь, когда, пренебрегши мною, ты стал отвечать Сократу. Великую питал я надежду, что ты объяснишь нам мужество с помощью Дамоновой мудрости.

Никий. Хорош же ты, Лахет, если считаешь пустяком свое собственное, недавно проявившееся невежество в определении мужества и желаешь лишь, чтобы и я показал себя в том же свете, причем для тебя, похоже, не имеет никакого значения, что ты, так же

как и я, ничего не смыслишь в том знании, кое подобает иметь всякому уважающему себя мужу. Поистине, мне кажется, ты поступа- b ешь, как большинство людей, не видя ничего за самим собой, но примечая зато за другими. Я же считаю, что теперь мною достаточно сказано о предмете нашей беседы, а если и было что-то упущено, то это можно будет после поправить вместе с Дамоном (над которым ты считаешь возможным смеяться, хотя никогда не был с ним знаком), а также с другими. И когда я это осуществлю, я разъясню тебе все без утайки, ибо, мне кажется, ты очень нужда- c ешься в этой науке.

Лахет. Да, Никий, уж ты мудрец. И все же я посоветую нашим Лисимаху и Мелесию отстранить нас с тобою от воспитания юношей, но зато, как я говорил с самого начала, не отпускать нашего Сократа: если бы у меня были сыновья этого возраста, я поступил бы точно так же.

Никий. Да и я согласен, если только Сократ желает заняться воспитанием мальчиков, не надо искать никого другого; ведь d я и сам охотно поручил бы ему Никерата,[34] а если бы он пожелал. Но Сократ всякий раз, как я ему напоминаю о Никерате, отсылает меня к другим, сам же не хочет за это браться. Смотри же, Лисимах, может быть, ты сделаешь Сократа более сговорчивым.

Лисимах. Ты прав, мой Никий, ведь и я готов для него сделать гораздо больше того, что желал бы делать для многих других. Что скажешь ты, мой Сократ? Пойдешь ли ты нам навстречу и возьмешь ли на себя заботу о мальчиках, чтобы они стали как можно более достойными людьми?

Сократ. Было бы ужасно, мой Лисимах, если бы кто не поже- e лал позаботиться о том, чтобы человек стал по возможности лучшим. И если бы в состоявшейся нынче беседе я проявил себя как знаток, а Никий и Лахет — как невежды, было бы правильно пригласить для этого дела меня. Но на самом деле мы все оказались в затруднении; как же можно остановить свой выбор на ком-либо из нас? Мне лично представляется, что это невозможно. 201
А если это так, посмотрите, не покажется ли вам дельным мой совет. Я считаю, друзья (между нами будет сказано), что надо нам всем вместе усердно искать самого лучшего наставника для себя самих (ведь мы в нем очень нуждаемся), а уж потом для мальчиков, не жалея при этом ни денег, ни иных каких-либо средств; оставаться же нам в таком положении, в каком мы сейчас, я не советую. А если кто станет насмехаться над нами, что, мол, в по- b добном возрасте мы хотим стать учениками, то нам надо, считаю я,

выставить своим поборником Гомера, который сказал: «Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым».[35] Так и мы, махнув рукой на того, кто что-либо скажет, все вместе позаботимся и о самих себе и о юношах.

Лисимах. Мне нравится, Сократ, то, что ты говоришь. И я хочу,
даром что я самый старший, тем усерднее обучаться вместе с по-
c дростками. Но сделай для меня вот что: приходи завтра спозаранку
в мой дом, не откажи мне, и мы будем держать об этом совет. Сегодняшнюю же беседу давайте закончим.

Сократ. Да, я так поступлю, Лисимах, и приду к тебе завтра, если захочет бог.[36]

ЛИСИД

Сократ

Я направился из Академии прямо в Ликей дорогой, коя окай- 203
мляет городскую стену снаружи и тесно к ней примыкает.[1] Когда
я оказался у небольшого входа — того, что расположен у Панопова источника, — я встретил там Гиппотала, сына Гиеронима, Ктесиппа из Пэании[2] и других толпившихся вокруг них молодых людей.

Гиппотал, увидев, что я подхожу, молвил:

— Сократ мой, откуда ты держишь путь и куда?

— Из Академии, — отвечал я, — а иду я в Ликей. b

— Значит, — отозвался он, — ты идешь туда же, куда и мы. Не присоединишься ли к нам? Это стоило бы сделать.

— Куда именно, — спросил я, — ты хочешь меня повести и к кому я должен присоединиться?

— Сюда, — отвечал он, указывая мне на расположенное напротив стены крытое помещение с отворенной дверью. — Мы здесь проводим время — мы и многие другие прекрасные юноши.

— А что это за постройка и в чем состоит ваше времяпрепро- 204
вождение здесь?

— Это, — отвечал он, — недавно выстроенная палестра. Проводим же мы время большей частью в беседах, к которым с радостью привлечем и тебя.

— И прекрасно сделаете, — отозвался я. — А кто здесь наставник?

— Твой приятель и поклонник, — отвечал он, — Микк.[3]

— Клянусь Зевсом, — сказал я, — это муж не без достоинств и способный софист.

— Так не хочешь ли последовать за нами, — спросил Гиппотал, — и посмотреть, кто там собрался?

— Сначала я охотно услышал бы от тебя, для чего ты меня b
приглашаешь и кто среди собравшихся там выделяется своей красотой?

— На этот счет мнения наши расходятся, Сократ, — отвечал он.

— Но тебе-то кто кажется красивым, Гиппотал? Ответь мне.

Однако он, услышав этот вопрос, покраснел, и тогда я сказал:

— Сын Гиеронима, Гиппотал! Можешь и не говорить, влюблен ты в кого-нибудь или нет: я вижу, что ты не только влюблен, но
c и далеко зашел в этой своей любви. И хотя во всем остальном я человек неспособный и бесполезный, это даровано мне самим богом — немедленно распознавать влюбленного и любимого.

Но, услышав мои слова, он покраснел еще больше.

Тут Ктесипп сказал:

— Мой Гиппотал, что ты краснеешь и не решаешься открыть Сократу имя любимого — это свидетельство изысканного воспитания. Но если он хоть недолго с тобой побеседует, то пресытится
d до отвала бесконечным твоим повторением этого имени. Наши же уши уже до отказа забиты и переполнены именем Лисида,[4] а если Гиппотал вдобавок выпьет немножко вина, то даже тогда, когда мы внезапно пробуждаемся от сна, нам будет мерещиться имя Лисида. И хотя рассказы, которые он ведет, невероятно докучливы, еще страшнее бывает, когда он пытается обрушить на нас стихи и прозу. Но самое ужасное, что он воспевает своего любимца в песнях пронзительным голосом и мы должны терпеливо это выслушивать. А вот теперь, когда ты его спрашиваешь, он краснеет!

e — Лисид этот, — сказал я, — видно, совсем еще юн. Я сужу по тому, что имя его показалось мне незнакомым.

— Это из-за того, — возразил Ктесипп, — что его не часто называют по имени, но величают пока по отцу, который весьма известен. Я ведь хорошо знаю, что облик мальчика тебе достаточно знаком, а этого одного довольно, чтобы его признать.

— Скажи же, — молвил я, — чей он сын?

— Он — старший сын Демократа из дема Эксоны.[5]

— Что ж, — сказал я, — ты, Гиппотал, избрал себе любовь ве-
205 ликолепную и дерзновенную во всех отношениях! Иди же сюда и покажи мне свое искусство, как показывал его им, дабы я увидел, знаешь ли ты, как влюбленному надлежит говорить о своем любимце — и ему самому и остальным.

— Веришь ли ты, Сократ, хоть одному слову из того, что здесь наговорил Ктесипп? — возразил Гиппотал.

— Что ж, — отозвался я, — ты будешь отрицать и любовь, о которой он нам поведал?

— Нет, не любовь, — возразил он, — но то, будто я сочиняю в честь своего любимца стихи и прозу.

— Он не в своем уме, — вмешался Ктесипп. — Это бред и болтовня!

Но я сказал:

— Мой Гиппотал, мне нет нужды слушать стихи и песни, даже b
если ты сочинил их в честь юноши, но меня интересует твой образ мыслей: я хочу знать, как обращаешься ты к своему любимцу.

— А вот Ктесипп тебе скажет, — бросил он. — Ведь он хорошо это знает и помнит, если, как он утверждает, я постоянно утомляю своими песнями его слух.

— Да, клянусь богами, — сказал Ктесипп, — и даже слишком: славословия-то эти достойны смеха. И как не быть им смехотворными, если влюбленный, уделяющий особое внимание мальчику, c
не умеет сказать ничего своего, но повторяет лишь то, что доступно любому ребенку? Ведь все его сочинения и речи о том, что весь город твердит о Демократе и Лисиде, деде этого мальчика, а также обо всех его предках — их богатстве, конюшнях, о победах на Пифийских, Истмийских и Немейских играх на четырехконных колесницах и верхом, — и вдобавок о еще более древних вещах.[6] Вчера в одной из таких поэм он подробно поведал о гостеприимстве, оказанном Гераклу:[7] мол, ввиду своего родства с Гераклом один из d
предков Лисида (родившийся якобы от Зевса и дочери основателя его дема) принимал у себя героя; это же россказни старух,[8] и все прочее в том же духе, Сократ; вот какие речи и песни принуждает он нас выслушивать.

Услышав это, я молвил:

— Чудак ты, Гиппотал! Что же ты поешь себе славу раньше, чем одержал победу?

— Но, Сократ, — возразил он, — я пою песни не в свою честь.

— Ты просто не подумал об этом, — сказал я.

— А на самом деле? — спросил он.

— Да все эти песнопения прежде всего относятся к тебе само- e
му, — отвечал я. — Ведь если ты покоришь такого любимца, то все сказанное и спетое тобою послужит к вящей твоей славе и воистину станет хвалебным гимном в твою честь как победителя, коль скоро ты добился расположения этого мальчика. Если же он от тебя ускользнет, то, чем более возвышенными были славословия, пропетые тобой в честь твоего любимца, тем в более смешном виде предстанешь 206
ты, утратив для себя все его прелести. Ведь тот, мой друг, кто искушен в любовных делах, не восхваляет любимого до того, как одержит над ним победу, страшась неожиданностей в будущем. Вместе с тем и красавцы, когда кто-либо восхваляет их и превозносит, преисполняются высокомерием и самомнением. Ты не согласен?

— Нет, конечно, согласен, — отвечал он.

— И чем они самонадеяннее, тем ведь труднее поймать их в сети?

— Видимо, да.

— Каким же тебе покажется охотник, во время погони лишь спугивающий дичь и делающий ее тем самым неуловимой?

b — Ясно, он покажется мне негодным охотником.

— А разве это не безвкусица, когда слова и песни не очаровывают, но лишь возбуждают? Ведь так?

— Мне кажется, да.

— Смотри же, Гиппотал, как бы ты не оказался виновным во всем этом из-за своей поэзии; я думаю, тот, кто поэзией вредит себе самому, не может считать себя хорошим поэтом: ведь он себе враг.

c — Ты прав, клянусь Зевсом, — сказал Гиппотал. — Это было бы страшной бессмыслицей. Но раз так, я хочу посоветоваться с тобой, Сократ: если тебе что-либо известно на этот счет, скажи мне, с помощью каких слов и действий можно стать милым своему любимцу?

— Нелегко, — возразил я, — на это ответить. Но если ты согласен склонить его к беседе со мною, быть может, я смогу тебе показать, что надо ему говорить вместо тех слов и песен, какие, по словам других, ты к нему обращаешь.

— Нет ничего легче, — сказал он. — Если ты войдешь вместе
d с нашим Ктесиппом и, сев, начнешь беседу, я думаю, Лисид сам к тебе подойдет: ведь он необычайно внимательный слушатель, Сократ, да, кроме того, в честь Гермеса мальчики совершают все обряды совместно с юношами.[9] Он подойдет к тебе, конечно. Если же нет, то знай, что он знаком с Ктесиппом через его родича, Менексена,[10] последнему же он лучший друг. Итак, если он не подойдет сам, Ктесипп его подзовет.

— Так надо сделать, — сказал я.

e С этими словами, увлекая за собой Ктесиппа, я направился к палестре; остальные последовали туда за нами.

Когда мы вошли, мы увидели, что мальчики уже совершили жертвоприношение, почти покончили с торжественными обрядами и, одетые все по-праздничному, играют в бабки. Многие резвились снаружи, во дворе, а некоторые в углу раздевальни играли в чёт и нечёт с помощью кучи бабок, которые они извлекали из несколь-
207 ких плетеных корзин. Их окружала толпа зрителей; среди последних был и Лисид: он стоял в кругу мальчиков и юношей с венком на голове, выделяясь всем своим видом — не только заслуживающей хвалы красотою, но и явными внутренними достоинствами.[11]

Мы направились в противоположный угол, поскольку там царила тишина, и, сев, начали о чем-то между собою беседовать. Лисид же, обернувшись, часто на нас взглядывал, и было ясно, что ему не терпится подойти. Однако он еще колебался, не решаясь приблизиться один. Тут вошел со двора в круг играющих Менек- b
сен и, едва только завидел меня и Ктесиппа, приблизился с намерением сесть рядом. Заметив его, Лисид последовал за ним и уселся около нас с ним вместе. Подошли тут и другие, а также и Гиппотал, когда увидел, что многие нас окружили: не желая, чтобы его видел Лисид, и опасаясь навлечь его гнев, он использовал их как прикрытие. Так он нас слушал, стоя рядом.

Тут я, взглянув на Менексена, спросил его:

— Сын Демофонта, кто из вас двоих старше? c

— Мы на этот счет спорим, — отвечал он.

— Так вы, видно, спорите и о том, кто из вас знатнее?

— Да, конечно, — отвечал он.

— Что же, и о том, кто красивее?

Тут они оба рассмеялись.

— Но я не стану спрашивать, — продолжал я, — который из вас богаче, ведь вы друзья. Не так ли?

— Несомненно, — отвечали оба.

— Не говорится ли, что у друзей — все общее,[12] так что в этом они ничуть не отличаются друг от друга, если только правду молвят о своей дружбе?

Оба согласились с моими словами.

После этого я хотел было спросить, кто из них более справед- d
лив и разумен, но тут некий человек подошел и отвел в сторону Менексена, говоря, что его зовет учитель гимнастики: мне показалось, что он был озабочен жертвоприношением.

Итак, Менексен удалился. Я же спросил Лисида:

Что такое любовь и дружба? Постановка вопроса

— Наверное, мой Лисид, тебя очень любят твои отец и мать?

— Да, очень, — отвечал он.

— Значит, они хотели бы видеть тебя как можно более счастливым?

— Конечно.

— А думаешь ли ты, что счастлив человек, пребывающий в рабст- e
ве и которому не дано совершить ничего из того, к чему он стремится?

— Нет, клянусь Зевсом! — отвечал он.

— Значит, если отец и мать тебя любят и стремятся к твоему счастью, ясно во всех отношениях, что они проявляют заботу о том, чтобы тебе было хорошо.

— Да и как же иначе? — молвил он.

— Следовательно, они разрешают тебе делать все, что заблагорассудится, и не бранят тебя и не препятствуют исполнять твои желания?

— Нет, клянусь Зевсом, бранят и многое мне запрещают.

208 — Что ты говоришь? — воскликнул я. — Желая тебе счастья, они мешают исполнению твоих желаний? Скажи же мне вот что: если ты пожелаешь покататься на одной из колесниц твоего отца, взяв вожжи, когда он участвует в состязании, разрешит он это тебе или запретит?

— Клянусь Зевсом, не разрешит, — отвечал он.

— А кому он это разрешит?

— У отца есть возница, которому он платит.

— Что ты говоришь? Наемнику доверяют больше, чем тебе,
b разрешают делать с лошадьми все, что угодно, и вдобавок платят ему за это деньги?

— Но что же тут удивительного? — спросил Лисид.

— Однако, думаю я, упряжкой мулов тебе разрешают править и, если ты пожелаешь, стегать их кнутом?

— Да как же, — воскликнул он, — можно мне это разрешить?!

— Что же, — спросил я, — никому не разрешается их стегать?

— Конечно, разрешается, — сказал он, — погонщику мулов.

— Свободному или рабу?

— Рабу.

— Похоже, что раба они ставят выше тебя, своего сына, и доверяют ему свое имущество больше, чем тебе, разрешая ему делать
c все, что он пожелает; тебе же они это запрещают. Но скажи мне еще: позволяют они тебе управлять самим собою или и этого тебе не доверяют?

— Но как, — возразил он, — могут они мне это доверить?

— Однако кто-то тобой управляет?

— Вот он, мой воспитатель,[13] — отвечал Лисид.

— Будучи рабом?

— Что ж тут такого? Ведь это наш раб, — сказал он.

— Чудно́ это, — молвил я, — когда свободный человек находится под властью раба. А что же делает он в качестве твоего воспитателя?

— Он отводит меня в школу, к учителю.

d — Значит, тобою управляют также учители?

— Разумеется.

— Много же над тобой поставлено повелителей и господ волею твоего отца. Но когда ты возвращаешься домой, к своей мате-

ри, она разрешает тебе, когда ткет, делать все, что тебе угодно, с шерстью или ткацким станком, чтобы ты был у нее счастливым? Наверное, она не запрещает тебе хвататься за ее станок, челнок или другие шерстопрядильные инструменты?

— Нет, клянусь Зевсом! — воскликнул он, рассмеявшись. — e
Не только запрещает, но был бы я бит, если бы позволял себе это.

— О, Геракл! — вскричал я. — Уж не обидел ли ты чем-нибудь своего отца или мать?

— Нет, клянусь Зевсом, никоим образом, — отвечал он.

— Но за что же они столь ужасным образом мешают тебе быть счастливым и делать, что тебе вздумается, и воспитывают тебя так, что в течение целого дня ты кому-то подчиняешься, — одним словом, так, что ты не имеешь возможности делать почти ничего из того, что ты хочешь? Получается, что тебе нет никакой пользы ни от обладания большим состоянием, ибо все остальные распоря- 209
жаются им больше, чем ты, ни от твоего столь благородного телосложения, ибо тело твое находится на попечении и под присмотром кого-то другого. Ты же ничем не владеешь, Лисид, и не свершаешь ничего из того, что тебе желанно.

— Но, Сократ, ведь я еще недостаточно взрослый, — возразил он.

— Не это, сын Демократа, служит тебе препятствием, ибо кое в чем отец и мать доверяют тебе и не ждут, пока ты повзрослеешь. Ведь когда им нужно, чтобы им что-нибудь прочитали или напи- b
сали, они во всем доме тебе первому это поручают. Не так ли?

— Да, конечно.

— Значит, ты можешь при этом поставить первой ту букву, какую сам пожелаешь, и вторую также на свой выбор; подобным же образом можешь ты и читать. И думаю я, когда ты берешь в руки лиру, ни отец, ни мать не мешают тебе натянуть или ослабить какую угодно струну и перебирать и ударять плектром по струнам.[14] Или мешают?

— Нет, конечно.

— Так какая же причина, Лисид, что в этих делах они тебе не c
мешают, а в том, о чем мы говорили недавно, препятствуют?

— Думаю, та, что эти вещи я знаю, те же, другие, нет.

— Прекрасно, — сказал я, — мой доблестный друг. Значит, отец твой дожидается не твоего повзросления, чтобы доверить тебе все дела, а того дня, когда он сочтет, что ты разумеешь все лучше его: тогда он доверит тебе и себя самого и свое достояние.

— Да, я так думаю, — отозвался он.

— Отлично. Как же, полагаешь ты, обстоит дело с соседом? Разве для него будет действительна не та же мерка в отношении d

тебя, что и для твоего отца? Не мыслишь ли ты, что он доверит тебе управление своим домом, когда сочтет, что ты лучше разбираешься в хозяйстве, чем он, или, по-твоему, он и тогда сохранит управление за собой?

— Я думаю, он передаст его мне.

— Ну а афиняне, полагаешь ты, не передадут тебе управление своими делами, если почувствуют, что ты вполне разумен?

— Я полагаю, передадут.

— Во имя Зевса, — спросил я, — а как же Великий царь? Дове-
e рит ли он старшему сыну, который наследует власть над всей Азией, добавить что-либо в суп по своему усмотрению, когда варится мясо, или же нам, если мы, придя к нему, докажем, что лучше его сына разбираемся в приготовлении мясных блюд?

— Ясно, что нам, — отвечал он.

— А своему сыну он не позволит добавить в суп ничего, даже самой малости; нам же, какую пригоршню соли мы ни схватили бы по своему усмотрению, он, верно, дозволил бы положить ее целиком.

— Как же иначе?

210 — А если бы у его сына болели глаза, дозволил бы он ему прикоснуться к своим глазам, зная, что тот не сведущ в лечении, или бы запретил?

— Запретил бы.

— Нам же, если бы он понял, что мы умеем лечить, полагаю, он не препятствовал бы, даже если бы мы вздумали, открыв глаза его сына, насыпать в них пепла: он считал бы, что мы понимаем, что делаем.

— Ты правильно говоришь.

— Следовательно, и во всем остальном он доверился бы нам скорее, чем самому себе или своему сыну, — в том, относительно чего мы показались бы ему более сведущими, чем они.

— Да, безусловно, Сократ, — отозвался он.

b — Вот как, следовательно, обстоит дело, милый Лисид, — сказал я. — В том, в чем мы бываем разумны, все нам доверяют — эллины и варвары, мужчины и женщины; мы делаем здесь все, что нам вздумается, и никто добровольно не станет нам ставить палки в колеса, но мы будем и сами свободно действовать на всех этих поприщах и повелевать другими, поскольку это — наши владения, от которых мы будем получать прибыль. Но в том, чего мы не умеем, никто не окажет нам доверия и не позволит делать все, что нам покажется
c правильным; наоборот, все будут нам в этом препятствовать, насколько смогут, и не только чужие, но и родные отец с матерью и даже еще более близкие, если это возможно, люди; мы в этих делах

будем подчиняться другим, и дела эти будут чужим достоянием, ибо мы от них не получим никакой выгоды. Ты с этим согласен?

— Согласен.

— Но при таких обстоятельствах будем ли мы кому-то угодны и будет ли нас хоть кто-то любить, коль скоро мы в этих делах проявим себя непригодными?

— Конечно, никто, — отвечал он.

— Значит, и твой отец не любит тебя, как никто обычно не любит человека, оказывающегося бесполезным.

— Похоже, что так, — отозвался он.

— Если же ты станешь более сведущим, мой мальчик, все будут тебя любить и станут тебе близкими друзьями: ведь ты окажешься человеком полезным и достойным. А коль не поумнеешь, тебе ни твой отец и никто другой не будут друзьями — ни даже мать, ни другие твои домочадцы. Но возможно ли кому-то, Лисид, сильно чваниться тем, в чем он ничего не смыслит? d

— Да могло ли бы это статься? — отозвался он.

— А ведь если ты нуждаешься в учителе, ты пока еще несмышленыш.

— Это правда.

— Следовательно, ты не очень-то мнишь о себе, коль скоро ты еще не умен.[15]

— Клянусь Зевсом, Сократ, — отвечал он, — я и сам такого же мнения.

Услышав его ответ, я обернулся к Гиппоталу, чуть было не допустив оплошность; я едва не сказал: вот так, мол, Гиппотал, надо разговаривать со своим любимцем, стараясь его унизить и подавить, а не так, как ты это делаешь, кружа ему голову похвалами и тем самым расслабляя его. Но заметив, как он взволнован и смущен всем сказанным, я вспомнил, что, хоть он и находится рядом, он не желает, чтобы Лисид его заметил. Поэтому я сдержался и ничего не сказал. e

Тут как раз вернулся к нам Менексен; он сел рядом с Лисидом, 211
на то место, с которого раньше встал. А Лисид с милой ребячьей шутливостью тайком от Менексена тихо мне шепнул:

— Мой Сократ, скажи и Менексену то, что ты сказал мне.

А я в ответ:

— Ты сам скажешь ему это, Лисид: ты ведь очень внимательно меня слушал.

— Да, не сомневайся, — отозвался он.

— Попытайся же, — сказал я, — по возможности лучше это b
припомнить, чтобы передать ему все поточнее. Если же что-либо от тебя ускользнет, переспроси меня об этом при первом же случае.

— Но я все именно так и сделаю, Сократ, и очень усердно, будь совершенно спокоен, — заверил он меня, — но скажи ему еще что-нибудь, чтобы и я мог послушать, пока не настало время идти домой.

— Что ж, надо так сделать, раз и ты на этом настаиваешь. Но смотри, приди мне на помощь, если Менексен попытается меня опровергнуть. Или ты не знаешь, какой он спорщик?

c — Да, клянусь Зевсом, он к этому очень склонен. Потому-то я и хочу, чтобы ты с ним побеседовал.

— Для того, — заметил я, — чтобы стать посмешищем?

— Нет, клянусь Зевсом, — сказал он, — но чтобы его проучить.

— Каким образом? — спросил я. — Это нелегко, ведь он ученик Ктесиппа и человек весьма искушенный.[16] Да Ктесипп и сам здесь присутствует. Или ты не видишь?

— Пусть тебя это совсем не заботит, Сократ, — возразил Лисид. — Пожалуйста, побеседуй с ним.

— Что ж, побеседую, — сказал я.

Так мы разговаривали между собою, но тут вмешался Ктесипп:

d — Что это вы оба наслаждаетесь разговором между собой и не приглашаете нас участвовать в вашей беседе?

— Да нет же, примите, пожалуйста, в ней участие. Ведь Лисид не понимает того, о чем я ему толкую, и говорит, что, скорее всего, в этом разберется Менексен. Поэтому он настаивает, чтобы я его расспросил.

— Так что же, — сказал Ктесипп, — ты его не расспрашиваешь?

— Но сейчас я начну задавать ему вопросы, — возразил я. — Ответь же мне, Менексен, на то, что я у тебя спрошу. Случилось так, что с детства у меня было страстное стремление к некоему приобретению, как это бывает и с другими людьми, желающими одни — од-
e ного, другие — другого. Один стремится приобрести лошадей, другой — собак, третий — золото, четвертый — почет. Я же к подобным вещам равнодушен, но зато весьма алчен в приобретении друзей и желал бы иметь хорошего друга гораздо больше, чем самого лучшего в мире перепела или же петуха[17] либо, клянусь Зевсом, коня или собаку; и полагаю, клянусь собакой, я гораздо скорее, чем сокровище Дария,[18] взял бы себе товарища (предпочтя его самому
212 Дарию) — так страстно жажду я дружбы. И вот, видя вас вместе с Лисидом, я поражен волнением и почитаю вас счастливыми: несмотря на свою молодость, вы оба сумели легко и быстро сделать это приобретение; и ты, таким образом, быстро и верно приобрел в качестве друга Лисида и он — тебя; я же столь далек от подобного приобретения, что даже не знаю, как один человек становится другом другому, и хочу спросить об этом тебя: ведь у тебя есть опыт.

Так скажи мне: когда один человек любит другого, кто из них b
кому становится другом: тот, кто любит, — любимому или любимый — тому, кто любит? Или же тут нет никакой разницы?

— Мне кажется, — отвечал он, — разницы здесь нет никакой.

— Что ты говоришь? — спросил я. — Значит, если один любит другого, они оба становятся друзьями друг другу?

— Да, — отвечал он, — по крайней мере таково мое мнение.

— Как, разве не бывает, что любящий не встречает ответной любви со стороны того, кого он любит?

— Бывает.

— Но значит, бывает даже и ненависть к любящему? Иногда
ведь, думается, влюбленные испытывают это со стороны своих c
любимцев: любя очень сильно, они чувствуют, что не встречают ответной любви, другим же их любимцы попросту отвечают ненавистью. Разве тебе не кажется, что так бывает?

— Да, и даже очень, — отвечал он.

— Разве в подобном случае дело обстоит не так, что один любит, другой же — любим?

— Да, так.

— Но кто же из них кому друг? Любящий — любимому, даже если он не пользуется взаимностью или ему платят ненавистью, или любимый — любящему? Или при таких обстоятельствах ни один из них не бывает другому другом, когда нет взаимной любви между обоими?

— Видимо, дело обстоит именно так.

— Значит, мы пришли к иному мнению, чем раньше. Тогда мы d
считали, что если один из двух любит, то они оба — друзья. Теперь же нам кажется, что если нет взаимной любви, то ни один из двоих не может считаться другом.

— Это похоже на правду, — отвечал Менексен.

— Значит, любящему ничто не мило, если он не встречает взаимности?

— По-видимому, да.

— Значит, нельзя назвать любителями лошадей тех, кому лошади не отвечают любовью, или любителями перепелов, а также собак, вина, телесных упражнений или мудрости, если (в последнем случае) мудрость не платит им взаимностью? Или каждый из них любит
эти вещи, хотя они им не дружественны, и солгал поэт, сказавший: e

Счастлив, кто любит детей и коней однокопытных,
Гончих псов и странника — чужеземного гостя.[19]

— Нет, мне думается, он не лжет, — сказал Менексен.

— Значит, ты считаешь, что он говорит правду?

— Да.

— Похоже, следовательно, что любимое мило любящему, если оно и не отвечает ему взаимностью или даже его ненавидит? Это
213 видно и в случае с новорожденными детьми: одно они еще не любят, другое даже ненавидят — когда, к примеру, их наказывает отец или мать, — но и питая ненависть, они в эту пору милее всего на свете своим родителям.

— Да, — подтвердил Менексен, — мне кажется, это так.

— Следовательно, по этому слову, другом оказывается не любящий, но любимый.

— По-видимому.

— И врагом оказывается ненавидимый, а не тот, кто ненавидит.

— Это ясно.

— А следовательно, многие бывают любимы своими врагами
b и ненавидимы друзьями и, таким образом, бывают друзьями своих врагов и врагами своих друзей, коль скоро друг — любимый, а не любящий. Однако это в высшей степени нелепо, мой милый товарищ, более того, думаю я, невозможно быть врагом своему другу и другом своему врагу.

— Похоже, что ты говоришь правду, Сократ, — сказал Менексен.

— Значит, если это невозможно, любящее должно быть мило любимому.

— Очевидно.

— И с другой стороны, ненавидящее должно быть враждебно ненавидимому.

— Это неизбежно.

c — И все-таки мы вынуждены будем признать то, с чем согласились раньше, а именно будто часто мы бываем друзьями тому, кто нам не друг, а нередко и враг, — тогда, когда кто-либо любит не любящего или даже ненавидящего, — и будто нередко мы бываем врагами тем, кто нам не враждебен или даже нас любит, — тогда, когда кто-либо ненавидит того, кто к нему не питает ненависти или любит его.

— Видимо, ты прав, — сказал он.

— Но какой же у нас будет выход, — спросил я, — если ни любящие не окажутся друзьями, ни любимые, ни любящие и любимые? Можем ли мы помимо них всех назвать еще и других, кому дано стать друзьями друг другу?

— Клянусь Зевсом, Сократ, — отвечал Менексен,— мне очень трудно тебе на это ответить.

— Быть может, мой Менексен, — сказал я, — мы вообще шли d
неверным путем в нашем исследовании?

— Да, мне кажется, что неверным, Сократ, — сказал тут Лисид.

При этих словах он покраснел, и мне показалось, что сказанное вырвалось у него невольно из-за того, что он очень внимательно вслушивался в нашу беседу: по нему было видно, что он весь обратился в слух.

Итак, я, желая дать передышку Менексену и радуясь в то же время любознательности, которую проявил его друг, обернулся к Лисиду и продолжал разговор уже с ним. Я сказал:

— Мой Лисид, думается мне, ты говоришь правду, ибо, если бы e
мы вели рассмотрение правильно, мы не впали бы в такое заблуждение. Не будем же продолжать в подобном роде — исследование это рисуется мне в виде трудной дороги, но, кажется мне, надо идти тем путем, на который мы уже встали, а именно надо обратиться к поэ- 214
там: ведь они для нас как бы отцы премудрости и наши вожатые. Несомненно, они совсем неплохо высказываются относительно друзей: так, они утверждают, что само божество делает их друзьями, сводя вместе. Вот как, думается мне, они примерно говорят:

Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным[20]

и знакомит их между собой. Тебе не встречались эти стихи? b

— Встречались, — отвечал Лисид.

— Так, значит, тебе попадались и сочинения мудрейших мужей, в которых говорится то же самое — что подобное неизбежно будет дружественным подобному? Я имею в виду тех, кто рассуждает и пишет о природе и о вселенной.[21]

— Да, — отвечал он, — ты верно на них ссылаешься.

— Так как же, — спросил я, — говорится там правда?

— Быть может, — отвечал он.

— Возможно, эти изречения истинны наполовину, а может
быть, и совсем, только мы этого не постигаем. Ведь нам кажется, c
что чем ближе и теснее негодный человек общается с другим негодным человеком, тем бóльшим врагом он ему становится. Ведь он чинит ему несправедливость, а между обидчиком и обиженным невозможна дружба. Разве не так?

— Так, — отвечал Лисид.

— Таким образом, половина приведенного высказывания неверна, коль скоро дурные люди подобны друг другу.

— Ты прав.

— Но мне кажется, что сочинители эти считают хороших людей подобными и дружественными друг другу; что же касается людей

дурных, то, как о них говорится, они никогда не бывают в ладу даже
d с самими собою, напротив, они безрассудны и неуравновешенны; а тот, кто не в ладу с самим собою, но, наоборот, в разладе, едва ли может быть в ладу и дружбе с другим. Не такого ли и ты мнения?

— Да, я с этим согласен,— сказал Лисид.

Дружба как диалектическое стремление неподобия к взаимному подобию и к добродетели

— Те, мой друг, кто утверждает, что подобное дружественно подобному, кажется мне, дают только понять, что хороший человек может быть другом лишь хорошему человеку, дурной же человек никогда не достигнет истинной дружбы ни с хорошим человеком, ни с дурным. Ты с этим согласен?

Лисид кивнул утвердительно.

e — Теперь мы уже понимаем, кто такие друзья: наше рассуждение показывает нам, что это — хорошие люди.

— Да, это очень похоже на правду, — подтвердил Лисид.

— Мне тоже так кажется, — добавил я, — хотя кое-чем я и недоволен в сказанном: давай, во имя Зевса, посмотрим, чтó я подозреваю. Дружит ли подобный с подобным, насколько он ему подобен, и полезен ли такой человек другому, подобному ему человеку? Или лучше вот так: какую может принести пользу или вред любое подобное любому другому подобному, кои оно не принесло
215 бы себе самому? Либо чтó оно может претерпеть, если не то, что и от самого себя? Как могут такие подобные люди тянуться друг к другу, если они не могут оказать друг другу никакой помощи? Возможно ли это?

— Нет, невозможно.

— Но может ли быть милым то, к чему нет тяготения?

— Ни в коем случае.

— Значит, подобный подобному — не друг. А хороший человек может быть другом хорошему в той мере, в какой он хорош, а не в той, в какой он ему подобен?

— Возможно.

— Далее, хороший человек, в той мере, в какой он хорош, не довлеет ли настолько же самому себе?

— Да, довлеет.

— Тот же, кто довлеет себе, ни в чем не нуждается по причине этого самодовления.

— Несомненно.

b — А тот, кто ни в чем не нуждается, ни к чему и не тяготеет.

— Да, это так.

— Далее, кто не тяготеет к чему-то, тот и не любит.

— Конечно, нет.

— Тот же, кто не любит, — не друг.

— Ясно, что это так.

— Каким же образом — начнем с этого — могут быть хорошие люди друзьями хорошим, если они, будучи далеки друг от друга, не испытывают взаимного тяготения и довлеют самим себе, живя порознь, да и находясь вместе, не могут принести друг другу никакой пользы? И какое ухищрение может заставить таких людей высоко друг друга ценить?

— Да никакое,— отвечал Лисид.

— Ну а не ценя друг друга, они не могут быть и друзьями. c

— Это правда.

— Вникни же, мой Лисид, насколько мы отклонились от истины. Пожалуй, мы находимся полностью в заблуждении.

— Как же это? — спросил он.

— Мне случилось некогда слышать от кого-то — сейчас я это припоминаю, — будто подобное подобному и хорошие хорошим в высшей степени враждебны;[22] при этом он ссылался в качестве свидетеля на Гесиода, сказавшего, что

Гончар гончара ненавидит, аэд не выносит аэда,
А нищего — нищий...[23] d

И относительно всего остального он таким же образом утверждал, будто неизбежно, что чем более одно подобно другому, тем более оба они исполнены взаимной неприязни, зависти и вражды, в то время как самое между собой несходное преисполнено дружбы.[24] Поэтому бедный неизбежно будет другом богатому, слабый — сильному, ибо они могут в таком случае рассчитывать на помощь, болезненный же человек будет другом врачу; и точно так же всякий несведущий человек будет любить и уважать сведущего. В еще более воз- e
вышенных выражениях он рассуждал о том, что подобное никак не бывает дружественно подобному, но дело обстоит прямо противоположным образом: величайшая дружба существует между крайними противоположностями. И каждый вожделеет именно к своей крайней противоположности, но не к своему подобию: сухое стремится к влажному, холодное — к горячему, горькое — к сладкому, острое — к тупому, пустота — к наполненности, а наполненность — к пустоте и все прочее — таким же точно порядком.[25] Ведь противо-
положное питает противоположное, тогда как подобное не получает 216
ничего от подобного. В самом деле, мой друг, говоря это, он показал себя весьма изысканным человеком: прекрасно ведь это сказано. А вам,— спросил я,— как нравится его речь?

— Очень нравится — в том виде, как мы ее сейчас слышим, — сказал Менексен.

— Итак, скажем мы, что противоположное в высшей степени дружественно противоположному?

— Да, конечно.

— Но, — возразил я, — не странно ли это, Менексен? Ведь тут
b же на нас, ликуя, набросятся все эти высокомудрые мужи — любители противоречий, вопрошая, не в высшей ли степени противоположны между собою вражда и дружба? И что мы им ответим? Быть может, необходимо признать, что здесь они правы?

— Да, это необходимо.

— Так что же, — спросят они, — враждебное дружественно дружественному или дружественное — враждебному?

— Ни то ни другое, — отвечал Менексен.

— А справедливое — несправедливому, скромное — невоздержному или благое — дурному дружественны?

— Нет, мне кажется, это неверно.

— Однако, — возразил я, — если что-либо бывает дружественным чему-то в силу крайней противоположности, необходимо и этим вещам быть дружественными?

— Необходимо.

— Следовательно, ни подобное подобному, ни противоположное противоположному не бывает дружественным.

— Похоже, что не бывает.

c — Рассмотрим же еще вот что, дабы от нас впредь не утаилось, что дружественное поистине не имеет отношения ко всем этим вещам, но то, что и не хорошо и не дурно, бывает дружественным хорошему.[26]

— Что ты имеешь в виду? — спросил Менексен.

— Клянусь Зевсом, — отвечал я, — я и сам этого хорошенько не знаю, но испытываю настоящее головокружение из-за сложности рассуждения. Быть может, согласно древней поговорке, нам мило прелестное:[27] слова эти напоминают что-то легкое, гладкое,
d лоснящееся; возможно, поэтому-то они от нас всячески ускользают. Итак, я утверждаю, что благо прекрасно. Ты не согласен?

— Нет, согласен.

— Далее, я утверждаю как своего рода пророчество, что прекрасному и благому дружественно то, что и не хорошо и не дурно. Послушай же, к чему относится мое прорицание. Мне представляется, что существуют как бы неких три рода — хорошее, дурное и третье — ни хорошее ни дурное.[28] А ты как считаешь?

— Точно так же, — отвечал Менексен.

— И при этом ни хорошее хорошему, ни дурное дурному, ни хорошее дурному не бывают дружественными — это запрещает e наше прежнее рассуждение. Таким образом, если что и бывает дружественным другому, то остается ни хорошее ни плохое в качестве дружественного либо хорошему, либо такому же, как оно само. Ведь плохому ничто не может быть дружественным.

— Это правда.

— Но и подобное не может быть дружественным подобному, как мы сказали недавно. Не так ли?

— Да.

— Значит, ни хорошее ни плохое не будет дружественным такому же, как оно само.

— Очевидно, нет.

— Таким образом, одно только то, что и не хорошо и не плохо, 217 может оказаться дружественным хорошему.

— Похоже, что это неизбежно.

— Итак, мои мальчики, теперешнее рассуждение указало нам, по-видимому, прекрасный путь? — спросил я. — Если мы пожелаем представить себе здоровое тело, то поймем, что оно не нуждается ни во врачебном искусстве, ни в получении какой-либо пользы; оно довлеет себе, так что ни один здоровый человек не будет другом врачу: ведь он здоров. Не так ли?

— Именно так.

— А больной человек из-за своей болезни будет в нем нуждаться?

— Как же иначе?

— Ведь болезнь — это зло, врачебное же искусство — нечто b полезное и благое.

— Да.

— Тело же само по себе — это ни благо ни зло.

— Правильно.

— А бывает оно вынуждено из-за своей болезни тянуться к врачебному искусству и его любить?

— Мне кажется, да.

— Следовательно, ни дурное ни хорошее становится дружественным хорошему из-за присутствующего в нем зла?

— Похоже, что так.

— Ясно, что оно становится дружественным хорошему раньше, чем оказывается плохим из-за наличного в нем зла. Ведь оно c стремится к хорошему и дружески тянется к нему до того, как само станет плохим: мы же сказали, что дурное не может быть другом хорошему.

— Да, не может.

— Посмотрите же, что именно я утверждаю: некоторые вещи, говорю я, сами уподобляются тому, что в них присутствует, другие же — нет. Например, если кто пожелает выкрасить некий предмет какой-нибудь краской, то краска эта будет присутствовать в том, что ею выкрашено.

— Конечно.

— В этом случае выкрашенный предмет будет иметь такой же цвет, как положенная на него краска?

d — Я не совсем тебя понимаю, — молвил Менексен.

— Но я вот что имею в виду, — продолжал я. — Если кто-нибудь твои рыжие волосы покрасит белилами, станут они от этого белыми или лишь будут казаться такими?

— Будут казаться, — отвечал он.

— Но в них будет присутствовать белизна.

— Да.

— Однако от этого они ничуть не станут белыми, но, несмотря на присутствие белизны, окажутся ни белыми ни черными.

— Это правда.

— Когда же, мой друг, старость выкрасит их в тот же цвет, они станут такими же, как то, что к ним добавилось, — белыми от присутствия белизны.

e — Как же иначе?

— Вот о том я тебя сейчас и спрашиваю: если к чему-то присоединится нечто, уподобится ли то, что получило данный признак, этому последнему? Или же это будет зависеть от способа, каким произошло это присоединение?

— Скорее именно так, — отвечал Менексен.

— Значит, и то, что ни плохо ни хорошо, иногда от присоединения плохого не становится плохим до поры до времени, а бывает, что и становится.

— Несомненно.

— И пока это еще не стало плохим от присоединения плохого, присутствие последнего заставляет то, что и не плохо и не хорошо, стремиться к хорошему. То же, что делает его плохим, лишает его
218 одновременно и такого стремления, и любви к добру. И это не будет уже ни плохим ни хорошим, но оказывается плохим, а плохое не может быть, как мы видели, другом хорошему.

— Нет, не может.

— Поэтому мы должны сказать, что те, кто уже мудр, не стремятся более к мудрости, боги они или люди. Не стремятся к ней и те, кого крайнее невежество делает плохими людьми: ни один

дурной и невежественный человек не тяготеет к мудрости. Остаются те, в ком хоть и гнездится это зло — невежество, однако не делает их совсем неразумными и невежественными: они еще b понимают, что не знают того, чтó им неизвестно. Поэтому-то стремится к мудрости тот, кто не хорош и не плох; плохие же люди к ней не стремятся и точно так же хорошие,[29] ибо, как показало наше прежнее рассуждение, ни противоположное не дружественно противоположному, ни подобное — подобному. Припоминаете ли вы это?

— Разумеется, — отвечали оба.

— Теперь, — продолжал я, — Лисид и Менексен, мы наилучшим образом установили, чтó есть дружественное, а что таковым не является. Мы утверждаем, что и не хорошее и не плохое — c идет ли речь о душе, теле или о чем бы то ни было другом — оказывается дружественным хорошему в силу присутствия в нем плохого.

Оба они согласились с тем, что это во всех отношениях верно.

Сам я также очень обрадовался, подобно охотнику, настигшему наконец свою добычу.[30] Но потом — не знаю откуда — пришло мне в голову нелепейшее подозрение, что наш общий вывод неверен. Сразу опечалившись, я молвил:

— Увы, Лисид и Менексен, кажется, богатство наше нам только приснилось!

Какова первоприрода дружбы?

— Да как же так? — спросил Менексен. d

— Боюсь, — отвечал я, — не уподобились ли мы лживым бахвалам, попусту бросающимся такими вот словами относительно дружбы.

— Что ты имеешь в виду? — спросил он.

— А вот что, — сказал я, — давайте посмотрим: тот, кто является другом, является им кому-то или же нет?

— Разумеется, кому-то, — отвечал он.

— Без всякой причины и цели или по какой-то причине и ради чего-то?

— По какой-то причине и ради чего-то.

— А тому, ради чего друг является другом своему другу, он дружествен или же не дружествен и не враждебен?

— Я не совсем понимаю, — промолвил Менексен. e

— Это неудивительно, — сказал я. — Но, быть может, тебе будет яснее, да и сам я лучше осмыслю свои слова, если скажу так: мы только что утверждали, что больной человек бывает другом врачу. Не так ли?

— Да.

— Значит, он друг ему по причине своей болезни и ради выздоровления?

— Да

— А болезнь — это зло?

— Ну конечно.

— А здоровье? — спросил я. — Благо или зло или ни то ни другое?

— Благо, — отвечал он.

219 — Итак, мы говорили, если я не ошибаюсь, что тело, не являясь ни благом ни алом, бывает дружественно врачебному искусству по причине болезни, то есть по причине зла. Врачебное же искусство — благо, ему дарят дружбу ради здоровья, а здоровье — это также благо. Ты согласен с этим?

— Да.

— Так другом или недругом бывает здоровье?

— Другом.

— А болезнь — это враг?

— Разумеется.

b — Значит, то, что не есть ни благо ни зло, становится другом хорошему по причине зла и вражды и ради блага и дружбы.

— Это очевидно.

— Следовательно, друг становится другом во имя дружбы и по причине вражды.

— По-видимому.

— Ну что ж, дети мои, — сказал я. — Коль скоро мы к этому пришли, давайте будем внимательны, чтобы не промахнуться. Ведь то, что дружественное оказалось дружественным дружественному и подобное оказывается таким образом дружественным подобному, я оставляю пока в покое — мы же признаём это невозможным. Но давайте проследим, чтобы нас не обмануло наше те-
c перешнее рассуждение. Итак, мы сказали, что врачебное искусство дружественно во имя здоровья?

— Да.

— Значит, и здоровье дружественно также?

— Конечно.

— А если дружественно, то ведь ради чего-то?

— Да.

— Ради чего-то дружественного, если придерживаться прежнего решения?

— Разумеется.

— Но значит, и это последнее будет дружественным ради чего-то дружественного?

— Да.

— Однако, став на такой путь, не должны ли мы будем в конце концов неизбежно остановиться, то есть прийти к некоему первоначалу,[31] которое уже не приведет нас более к другому дружественному, но окажется тем первичным дружественным, во имя ко- d
торого мы и считаем дружественным все остальное?

— Да, это неизбежно.

— Вот это и есть то, что я имею в виду: я опасался, как бы не обмануло нас все, что, по нашим словам, дружественно на основе этого первоначала и представляет собой как бы его отображение, в то время как само это первоначало есть истинно дружественное. Давайте поразмыслим вот над чем: когда кто-нибудь ценит что-либо чрезвычайно высоко — например, когда отец всему своему до- e
стоянию предпочитает своего сына, — он ведь должен из предпочтения к своему сыну высоко ценить и что-то еще? Например, если бы он увидел, что тот выпил цикуту,[32] он ведь выше всего ценил бы тогда вино, считая, что оно может спасти его сыну жизнь?

— Несомненно, — откликнулся Менексен.

— А также и сосуд, в котором содержалось бы это вино?

— Конечно.

— Но значит ли это, что в таких обстоятельствах он не делает никакого различия между глиняным кубком и своим сыном или между своим сыном и тремя мерами вина? Или же в действительности дело обстоит так: все эти усилия делаются не ради средств, употребляемых для достижения поставленной цели, но ради цели, во имя которой пускаются в ход эти средства? Часто мы гово- 220
рим, что высоко ценим золото и серебро; однако это не вполне верно: выше всего мы ценим то, во имя чего мы копим и золото и все остальные средства. Так ли мы скажем?

— Разумеется, так.

— Но не то же ли самое относится к дружественному? Все то, что мы называем дружественным нам из-за некоего иного друже- b
ственного, дружественно не в собственном смысле этого слова: на самом деле дружественно, как видно, лишь то самое, к чему устремляется все это так называемое дружественное.

— По-видимому, так оно и есть, — сказал Менексен.

— Значит, то, что дружественно по существу, дружественно не из-за какого-то другого дружественного?

— Это верно.

— Значит, следует исключить то, что дружественное дружественно по причине какого-то другого дружественного. А благо — это нечто дружественное?

— Мне кажется, да.

c — Итак, благо любят по причине зла, и дело обстоит следующим образом: если бы из трех вещей, сейчас нами перечисленных, — блага, зла и того, что не есть ни благо ни зло, — остались бы только две, причем зло бы исчезло и ничему больше не грозило — ни телу, ни душе, ни всему остальному, что мы определили как само по себе ни плохое ни хорошее, то благо не принесло бы нам никакой пользы, но оказалось бы бесполезным? Если ничто не наносит нам
d более ущерба и мы не ожидаем для себя никакой пользы, именно тогда становится ясным, что мы любим и ценим благо из-за присутствия зла, как некое лекарство от этого зла, зло же приравниваем к болезни; а при отсутствии болезни нет нужды ни в каком лекарстве. Такова природа блага, и любим мы его по причине зла, когда сами находимся посредине между благом и злом; само же по себе — как самоцель — оно ведь не приносит никакой пользы?

— Похоже, что нет, — отозвался Менексен.

e — Итак, нам дружественно то, к чему устремляется все остальное, именуемое нами дружественным из-за иного дружественного, кое ничем не напоминает остальных. Последние именуются дружественными из-за того дружественного, кое в полную противоположность остальному оказывается истинно дружественным, дружественным по самой своей природе: ведь остальное для нас дружественно по причине враждебного; если же враждебное исчезает, оно, по-видимому, не будет больше нам дружественным.

— По крайней мере, — сказал Менексен, — если верить сказанному сейчас.

221 — Но, — спросил я, — во имя Зевса, если зло погибнет, исчезнут ли также голод и жажда или другие подобные вещи? Или, коль скоро существуют люди и другие живые существа, голод останется, хотя он и не будет вредоносным? Также и жажда и другие вожделения не будут больше злом, ибо ведь зло погибло? Или вообще вопрос о том, что тогда будет или чего не будет, смехотворен? Кому ж это может быть ведомо? Однако одно мы знаем, а именно что в настоящее время голодающий человек может испытывать и урон и пользу. Не так ли?

— Разумеется.

b — Значит, и терпящий жажду или испытывающий другие подобные вожделения может иногда испытывать их с пользой для себя, иногда — во вред, а иногда и не так и не этак?

— Несомненно.

— Что ж, если зло погибнет, следует ли из этого, что вместе с ним должно погибнуть и то, что не является злом?

— Вовсе нет.

— Значит, вожделения, кои не хороши и не дурны, останутся и тогда, когда погибнет зло?

— Очевидно.

— Так вот, возможно ли, испытывая к чему-либо вожделение и страсть, не любить то, что вызывает эти страстные вожделения?

— Мне кажется, нет.

— Значит, и после исчезновения зла останется что-то дружественное? c

— Да.

— Но ведь если зло — причина того, что нечто является дружественным, то после его гибели ничто не может быть дружественным чему-то другому. Коль скоро причина погибла, неможет продолжать существование то, чему она служила причиной.

— Ты прав.

— А разве мы не признали, что дружественное дружественно чему-то и по какой-то причине? Мы ведь считали тогда, что причина эта — зло, и именно по причине зла то, что и не хорошо и не плохо, дружественно хорошему.

— Это правда.

— А вот теперь, похоже, обнаруживается какая-то иная причина взаимной дружбы. d

— Да, похоже, что так.

— Значит, и в самом деле, как мы говорили недавно, вожделение есть причина дружбы и вожделеющее дружественно тому, к чему оно вожделеет, и тогда, когда оно вожделеет, а то, что мы прежде говорили относительно дружественного, оказывается вздором, словно поэма, изобилующая длиннотами?

— Это возможно.

— Однако вожделеющее вожделеет к тому, в чем оно нуждается.[33] Не так ли?

— Да. e

— Значит, нуждающееся дружественно тому, в чем оно нуждается?

— Мне так кажется.

— Нуждается же оно в том, чего оно каким-то образом лишено?

— Как же иначе?

— Итак, Менексен и Лисид, похоже, что любовь, дружба и вожделение оказываются чем-то внутренне нам присущим.[34]

Они с этим согласились.

— Значит, коль скоро вы между собою друзья, вы по своей природе друг другу родственны.

— Да, несомненно! — воскликнули они в один голос.

222 — И если, мальчики, — сказал я, — кто-либо из двух вожделеет к другому или любит его, то, следовательно, он не вожделел, не любил бы его и не испытывал бы к нему дружеского чувства, если бы не был каким-то образом родствен любимому — душою ли или неким свойством, привычкой либо особенностью души.

— Несомненно, — отозвался Менексен; Лисид же промолчал.

— Далее, — заметил я, — мы, естественно, должны любить родственное нам по своей природе.

— Да, это естественно, — сказал Менексен.

— А посему подлинно любящему, а не делающему вид, что он любит, любимец должен отвечать любовью.

b На это Лисид и Менексен едва кивнули, Гиппотал же от радости то бледнел, то краснел.

А я, желая пересмотреть сказанное заново, говорю:

— Если нечто родственное отлично от подобного, то, как мне кажется, Лисид и Менексен, мы говорим дело относительно дружбы. Если же подобное и родственное — одно и то же, нелегко нам будет отбросить наше прежнее рассуждение, ибо тогда окажется, что подобное подобному вовсе не бесполезно в силу своей подоб-
c ности; и уж совсем чистым вздором выглядело бы допущение, будто бесполезное дружественно. Итак, не желаете ли вы, — продолжал я, — поскольку мы уже почти пьяны от слов, согласиться с утверждением, что родственное чем-то отлично от подобного?

Существенные трудности в определении понятия дружбы

— Конечно, желаем.

— Не предположим ли мы также, что благо родственно всему, зло же, наоборот, чуждо? Или что зло родственно злу, благо — благу, а то, что не есть ни благо ни зло, — тому, что не есть ни благо ни зло?

Они согласились со всеми членами этого положения.

d — Итак, мальчики, — сказал я, — мы снова впали в то недоразумение относительно дружбы, которое отбросили раньше: получается, что несправедливый человек несправедливому и дурной дурному будет таким же другом, как хороший человек хорошему.

— Похоже, что так, — откликнулся Менексен.

— Далее, если мы утверждаем, что благое и родственное тождественны,[35] разве это не то же самое, что сказать: только хороший человек — друг хорошему?

— Конечно, то же самое.

— Однако припоминаете ли вы, что и по этому пункту мы, как нам казалось, себя опровергли?

— Припоминаем.

— Но как же еще можем мы воспользоваться нашим рассужде- e
нием? Не ясно ли, что никак? У меня возникла потребность, подобно мудрым судьям, пересмотреть с самого начала все нами сказанное. Итак, если ни любящие, ни любимые, ни подобные, ни неподобные, ни добрые люди, ни родственные, равно как и все прочее, что мы перечислили, — я уж и не упомню всего, такое этих вещей было множество, — если ничто из этого не является дружественным, мне нечего больше сказать.

Говоря это, я имел в виду привлечь к нашей беседе кого-нибудь 223
из тех, кто постарше. Но тут, подобно злым демонам, приблизились воспитатели Менексена и Лисида, ведя за собою их братьев; они позвали мальчиков и приказали им идти домой. Было уже позднее время. Мы и все стоявшие вокруг нас хотели было их прогнать, но, поскольку они не обращали на нас никакого внимания и, сердито лопоча что-то на своем варварском наречии, продолжали их звать, нам b
показалось, что они перепились на празднестве Гермеса и не в состоянии с нами разговаривать;[36] побежденные, мы прервали нашу беседу. Однако, когда они уже уходили, я сказал:

— Вот видите, Лисид и Менексен, я, старик, вместе с вами оказался в смешном положении. Ведь все, кто уйдет отсюда, скажут, что мы, считая себя друзьями — я и себя отношу к вашим друзьям, — оказались не в состоянии выяснить, что же это такое — друг.

ХАРМИД

Сократ

153 Вернулся я вчера вечером из лагеря под Потидеей,[1] и так как
я долго отсутствовал, то с радостью пошел к привычным местам
бесед. Зашел я также в палестру Посейдона Таврия, что напро-
тив царского храма,[2] и застал там много народу — некоторые
из них были мне незнакомы, большинство же известны. И как толь-
b ко завидели они меня, неожиданно вошедшего, тотчас же пря-
мо издалека и со всех сторон стали меня приветствовать. А Хе-
рефонт[3] с присущей ему восторженностью, вырвавшись впе-
ред, подбежал ко мне и, схватив за руку, воскликнул: «Сократ
мой, так ты уцелел в битве?!» (В самом деле, незадолго до моего
отбытия из Потидеи там произошла битва, о которой собравшие-
ся здесь узнали лишь недавно.) А я ему в ответ: «Как видишь,
уцелел».

— Да ведь сюда дошли вести, — сказал он, — что битва была
c очень жестокой и в ней пали многие люди, которых мы знаем.

— Пожалуй, — отвечал я, — это правдивые вести.

— Значит, — спросил он, — ты участвовал в битве?

— Участвовал.

— Садись же сюда, — сказал он, — и расскажи нам, ведь не обо всем мы точно осведомлены.

С этими словами он усадил меня подле Крития,[4] сына Каллесх-
ра. Сев рядом, я приветствовал Крития и остальных и стал расска-
d зывать им о войске все, что каждого интересовало; вопросы же сы-
пались со всех сторон.

А когда мы вдоволь наговорились об этом, я, в свою очередь,
стал расспрашивать их о здешних делах: о философии — в каком
она сейчас состоянии, и о молодежи — есть ли среди них кто-либо,
выдающийся своим разумом, красотой или тем и другим вместе.
154 В это мгновение Критий, оглянувшись на дверь и увидев несколь-
ких входящих юношей, шумно споривших между собою, и следую-
щую за ними толпу людей, сказал:

— Что касается красивых, Сократ, ты тотчас же, кажется мне, это узнаешь: ведь входящие сейчас сюда как раз и являются поклонниками и глашатаями того, кто ныне слывет самым красивым; мне представляется, что он и сам вот-вот подойдет.

А кто это и чей он сын? — спросил я.

— Ты его в общем-то знаешь, — отвечал он, — но до твоего b
отъезда он был еще недостаточно взрослым: это Хармид, сын Главкона,[5] моего дяди, и мой двоюродный брат.

— Да, я его знаю, клянусь Зевсом, — сказал я. — Он был недурен и тогда еще, маленьким мальчиком, теперь же, думаю, он уже совсем повзрослел и стал юношей.

— Вот сейчас ты увидишь, — сказал Критий, — и насколько он вырос, и каков он собою.

И при этих его словах вошел сам Хармид.

Я-то, мой друг, здесь совсем не судья: в вопросах красоты я со-
вершенный неуч, почти все юноши в поре возмужалости кажутся c
мне красивыми. И все же он мне представился тогда на диво прекрасным и статным, и показалось, что все остальные в него влюблены — так они были поражены и взволнованы в момент его появления; многие же другие поклонники следовали за ним. Со стороны нас, мужчин, это было менее удивительно, но я наблюдал и за мальчиками, и никто из них, даже из самых младших, не смотрел более никуда, но все созерцали его, словно некое изваяние.

Тогда Херефонт, обратившись ко мне, сказал: d

— Как нравится тебе юноша, мой Сократ? Разве лицо его не прекрасно?

— Необыкновенно прекрасно, — отвечал я.

— А захоти он снять с себя одежды, ты и не заметил бы его лица — настолько весь облик его совершенен.

И все согласились в этом с Херефонтом. Я же сказал:

— Геракл свидетель, вы справедливо называете его неотразимым! Если бы только ему было присуще еще нечто совсем небольшое.

— Что же это? — спросил Критий.

— Если бы он от природы обладал достойной душою. А ведь e
именно таким ему подобает быть, Критий, раз он принадлежит к твоему семейству.[6]

— Но, — возразил Критий, — и в этом отношении он в высшей степени достойный человек.[7]

— Так почему же нам, — спросил я, — не снять одежды именно с этой его части и не предаться ее созерцанию прежде, чем созерцанию его внешности?[8] Во всяком случае в таком возрасте он уже готов к собеседованиям.

155 — И даже очень, — отозвался Критий. — Ведь он и философ, а также, как кажется и другим, и ему самому, обладает большим поэтическим даром.[9]

— Этот прекрасный дар, милый Критий, — сказал я, — присущ вам всем издавна благодаря родству вашему с Солоном.[10] Но почему ты не представишь мне юношу, подозвавши его сюда? Ведь даже если бы он был еще моложе, для него не было бы ничего зазорного в том, чтобы беседовать с нами в твоем присутствии: ты одновременно и родственник его, и опекун.

— Это правильно сказано, — откликнулся он. — Позовем же его.

b И, повернувшись к своему прислужнику, он приказал: «Мальчик, позови Хармида да скажи ему, что я желаю показать его врачу по поводу той болезни, которой, как он совсем недавно говорил, он страдает». Мне же Критий сказал:

— Давеча он мне говорил, что мучается головной болью, когда поднимается ото сна с зарею. Тебе ничего не стоит притвориться, будто ты знаешь средство от головной боли.

— Это я могу, — отвечал я. — Пусть только подойдет.

— Сейчас! — сказал Критий.

c Так и произошло. Хармид подошел и вызвал громкий смех, ибо каждый из нас, сидящих, освобождая для него место, хорошенько потеснил своего соседа, чтобы оказаться сидящим рядом с ним, пока мы не заставили встать одного из сидевших с края и не сбросили на землю другого. Хармид же, подойдя, сел между мной и Критием. И уже с этого мгновения, милый друг, мною овладело смущение и разом исчезла та отвага, с которой я намеревался столь легко провести с ним беседу. Когда же после слов
d Крития, что я знаток необходимого ему средства, он бросил на меня невыразимый взгляд и сделал движение, как бы намереваясь обратиться ко мне с вопросом, а все собравшиеся в палестре обступили нас тесным кругом, тогда, благородный мой друг, я узрел то, что скрывалось у него под верхней одеждой, и меня охватил пламень: я был вне себя и подумал, что в любовных делах мудрейший — поэт Кидий, советовавший кому-то по поводу встречи с прекрасным мальчиком «остерегаться, выйдя, оле-
e ненку подобно, навстречу льву, разделить удел жертвенного мяса»:[11] ведь мне показалось, что я и сам раздираем на части таким чудовищем.

Однако, когда он спросил меня, знаю ли я средство от головной боли, я, хоть и с трудом, выдавил из себя, что знаю.

— И какое это, — спросил он, — средство?

Я отвечал, что это некая травка, но к ней надо добавлять определенный заговор, если же принять ее без этого заговора, то от травки не будет пользы. А он мне на это:

— Так я спишу у тебя этот заговор. 156

— В том случае, — сказал я, — если ты меня убедишь или даже без этого?

А он, рассмеявшись:

— Разумеется, Сократ, если сумею тебя убедить.

— Что ж, пусть будет так, — сказал я. — И ты убежден, что мое имя — Сократ?

— Если не ошибаюсь: ведь о тебе немало разговоров идет среди моих сверстников, да и с детских лет, как припоминаю, я видел тебя в обществе нашего Крития.

— А, это хорошо, — сказал я. — Тем более смело расскажу b
я тебе о заговоре — в чем он состоит. А то раньше я недоумевал, каким образом сумею доказать тебе его силу. Заговор же этот таков, что с его помощью нельзя излечить одну только голову, но, как, быть может, и ты слыхивал о хороших врачах — когда кто-либо приходит к ним с глазной болью, они говорят, что напрасно пытаться излечить одни только глаза, но необходимо, если только больной хочет привести в порядок глаза, подлечить одновременно c
и голову; точно так же совершенно бессмысленно думать, будто можно излечить каким-то образом голову саму по себе, не вылечив все тело в целом. На этом основании с помощью должных предписаний для всего тела они стараются излечить часть одновременно с целым. Или ты не слыхал, что об этом так говорят и именно так обстоит дело?

— Нет, конечно, слыхал, — отвечал он.

— Значит, тебе это представляется верным, и ты это одобряешь?

— Несомненно, — отвечал он.

А я, почувствовав его одобрение, воспрянул духом, и вскоре ко d
мне вернулась моя отвага; я оживился и сказал:

— Итак, мой Хармид, подобным же образом обстоит дело и с этим заговором. Научился же я ему, когда находился там, при войске, у некоего фракийского врача из учеников Залмоксида: считается, что врачи эти дают людям бессмертие.[12] Так вот, фракиец этот говорил, будто эллинские врачи правильно передают то, что я тебе сейчас поведал; но Залмоксид, сказал он, наш царь, будучи богом, говорит: «Как не следует пытаться лечить глаза от- e
дельно от головы и голову — отдельно от тела, так не следует и лечить тело, не леча душу, и у эллинских врачей именно тогда быва-

ют неудачи при лечении многих болезней, когда они не признают необходимости заботиться о целом, а между тем если целое в плохом состоянии, то и часть не может быть в порядке».[13] «Ибо, — говорит он, — всё — и хорошее и плохое — порождается в теле и во всем человеке душою, и именно из нее все проистекает, точно так же как в глазах все проистекает от головы».

Рассудительность основная способность души

157 Потому-то и надо прежде всего и преимущественно лечить душу, если хочешь, чтобы и голова и все остальное тело хорошо себя чувствовали. Лечить же душу, дорогой мой, дóлжно известными заклинаниями, последние же представляют собой не что иное, как верные речи:[14] от этих речей в душе укореняется рассудительность, а ее укоренение и присутствие облегча-
b ют внедрение здоровья и в области головы, и в области всего тела. Так он наставлял меня и относительно лекарства, и относительно заговоров: мол, пусть никто не вздумает убеждать тебя излечить ему голову с помощью этого лекарства, если он прежде не даст тебе подлечить с помощью заговора его душу. «Ныне, — сказал он, — распространенной среди людей ошибкой является попытка некоторых из них лечить либо одним из этих средств, либо другим». И он наказывал весьма настойчиво, чтобы я не поддавался на уговоры ни богатых людей, ни знатных, ни красивых и не посту-
c пал бы вопреки этому наставлению. Я же послушаюсь его (ведь я поклялся ему, так что мне необходимо повиноваться!), и если ты пожелаешь, согласно наставлениям чужеземца, сначала предоставить мне душу, чтобы заговорить ее заговором фракийца, то я присовокуплю к этому и лекарство для головы; если же не пожелаешь, то у меня нет средства помочь тебе, мой милый Хармид.

Критий, услышав эти мои слова, воскликнул:

— Мой Сократ, головная боль была бы для юноши истинным
d даром Гермеса,[15] если бы она вынудила его ради головы усовершенствовать и свой разум. Скажу тебе, однако, что Хармид отличается от своих сверстников не только своим внешним обликом, но и тем самым, ради чего нужен, по твоим словам, твой заговор: ведь заговор этот служит приобретению рассудительности, не так ли?

— Именно так, — отвечал я.

— Так будь уверен, — возразил он, — что он кажется намного рассудительнее, чем юноши нашего времени; да и в отношении всех остальных качеств, коими бывает наделен его возраст, он ничуть не хуже других.

e — Это и справедливо, Хармид, — отозвался я, — чтобы ты отличался всем этим от других: думаю, никто из присутствующих

здесь не смог бы легко указать, какие два афинских семейства, соединившись, естественно произвели бы на свет более доблестное и знатное потомство, чем те, из которых ты происходишь. Ведь по отцу твоя семья ведет свой род от Крития, сына Дропида, и прославлена Анакреонтом, Солоном[16] и многими другими поэтами (так гласит предание) за свою красоту, добродетель и другие так называе- 158
мые дары богов. И со стороны матери у тебя то же самое: никто на земле не слывет более красивым и статным мужем, чем дядя твой Пириламп,[17] многократно ездивший послом к Великому царю и другим правителям; да и вся семья ни в чем не уступает никакому другому роду. Поэтому тебе, происходящему от таких людей, подобает во всем быть первым. Что касается твоего внешнего вида, милый b
сын Главкона, то мне кажется, ты решительно никому ни в чем не уступаешь; если же ты, как говорит нам Критий, уродился достойным человеком и по своей рассудительности, и в отношении других своих качеств, то счастливцем родила тебя твоя мать, мой милый Хармид. Дело обстоит вот каким образом: если тебе уже присуща рассудительность, как сказал Критий, и ты достаточно разумен, ты не нуждаешься в этом случае ни в каком заговоре — ни в Залмоксидовом, ни в том, какой есть у Абариса-гиперборейца,[18] но нужно просто дать тебе лекарство от головы; если же тебе кажется, что ты нуж- c
даешься в заговорах, то надо произнести заговор до приема лекарства. Скажи же мне сам, согласен ли ты с Критием в том, что ты уже причастен рассудительности, или тебе ее все-таки недостает?

Хармид сначала покраснел и показался еще прекраснее: застенчивость подобала его возрасту. А затем он ответил не без достоинства, сказав, что нелегко в подобных обстоятельствах как выразить согласие, так и дать отрицательный ответ.

— Ведь если, — сказал он, — я не соглашусь с тем, что я рассуди- d
телен, то одновременно будет и странным говорить так о самом себе, и окажется, что я выставлю лжецами как Крития, кому я кажусь рассудительным, по его словам, так и многих других; если же, с другой стороны, я дам утвердительный ответ и превознесу самого себя, то это, возможно, покажется дерзким, так что мне трудно тебе ответить.

Я же на это:

— Ты говоришь дело, Хармид. И мне кажется, — продолжал я, — что нам надо вместе рассмотреть, обладаешь ли ты свойством, e
которое меня интересует, или нет, дабы и ты не был вынужден говорить то, чего не желаешь, и мне не пришлось бы бездумно взяться за лечение. Итак, если тебе угодно, я хочу рассмотреть это вместе с тобою; если же нет, давай это оставим.

— Но мне это в высшей степени желанно, поэтому рассмотри вопрос таким способом, какой представляется тебе самому наилучшим.

— Мне представляется наилучшим такой способ рассмотрения: ведь ясно, что, если тебе свойственна рассудительность,
159 у тебя должно быть насчет нее свое мнение. Она необходимо должна, если только она тебе присуща, возбуждать у тебя определенное ощущение, из которого у тебя возникало бы о ней некое мнение — что такое эта рассудительность и каковы ее свойства. Или ты иного мнения?

— Нет, я думаю именно так.

— Ну, — продолжал я, — если только ты владеешь эллинской речью, то ведь сможешь нам сказать, что ты об этом думаешь и чем именно она тебе представляется?

— Возможно, — отвечал он.

— Для того чтобы мы могли установить, присуща тебе рассудительность или нет, скажи, — продолжал я, — что называешь ты, согласно твоему мнению, этим именем?

Три определения рассудительности

b Но он сначала заколебался и не склонен был отвечать. Затем, однако, сказал, что рассудительностью кажется ему умение все делать, соблюдая порядок и не спеша, — в пути, и в рассуждениях, и во всем остальном также. «Мне кажется, — добавил он, — что в целом то, о чем ты спрашиваешь, можно определить как некую осмотрительность».

— И ты считаешь, что ты прав? — спросил я. — Впрочем, Хармид, действительно говорят, что осмотрительные люди рассуди-
c тельны. Посмотрим же, дельны ли эти речи. Скажи мне, разве рассудительность не принадлежит к прекрасным вещам?

— Разумеется, — отвечал он.

— А какое свойство является более прекрасным для учителя грамматики — писать соответствующие буквы[19] быстро или медленно?

— Быстро.

— А читать? Быстро или медленно?

— Быстро.

— А быстро играть на кифаре и стремительно побеждать в борьбе ведь прекраснее, чем делать то же самое спокойно и медленно?

— Да.

— Ну а когда бьешься на кулаках или участвуешь в многоборье, разве дело обстоит не таким же образом?

— Несомненно.

— А в беге и прыжках и во всех остальных телесных упражнениях разве не присуще прекрасному все то, что совершается стре- d
мительно и быстро, а постыдному — то, что делается медленно и с трудом?

— Это очевидно.

— Значит, для нас очевидно, — сказал я, — что в отношении тела самым прекрасным является не осмотрительность, но высокая скорость и стремительность. Или это не так?

— Несомненно так.

— Ну а рассудительность была у нас чем-то прекрасным?

— Да.

— Значит, что касается тела, не осмотрительность, но скорость была бы более разумной, поскольку рассудительность — это нечто прекрасное?

— Похоже, что так, — отвечал он.

— Далее, — сказал я, — что лучше: понятливость или тупость? e

— Понятливость.

— А понятливость является ли способностью понимать быстро, в то время как тупость означает замедленное понимание?

— Да.

— А что неизмеримо прекраснее: обучить другого быстро и решительно или же медленно и постепенно?

— Быстро, — отвечал он, — и решительно.

— Далее, припоминать и запоминать лучше медленно и постепенно или решительно и быстро?

— Решительно и быстро, — отвечал он.

— И находчивость является некоей стремительностью души, 160
а вовсе не ее медлительностью?

— Это правда.

— Так не сводится ли все сказанное — об учителе грамматики, кифаристе или любом другом мастере — к тому, что наилучшим является самое быстрое, а не самое медленное?

— Это так.

— Ну а при душевных поисках и размышлениях, думаю я, достойным похвалы оказывается не самый медлительный, с трудом соображающий и находящий решение человек, но тот, кто это ре- b
шение усматривает быстрее и легче всех.

— Да, это так, — сказал он.

— И разве, Хармид, — спросил я, — все, что касается тела и души, не представляется нам более прекрасным, если ему свойственны стремительность и скорость, а не медлительность и осмотрительность?

— Видимо, это так, — отвечал он.

— Следовательно, рассудительность не может быть осмотрительностью, и рассудительная жизнь — не осмотрительная, если верить этому рассуждению, ведь, согласно ему, рассудительная жизнь должна быть прекрасной. Нам показалось одно из двух: либо осто-
c рожные действия в жизни вообще менее прекрасны, либо только в очень немногих случаях более прекрасны, чем быстрые и решительные. Если же, мой друг, осторожные действия большей частью оказываются ничуть не прекраснее, чем напористые и быстрые, то
d рассудительность будет заключаться в осторожных действиях не более, чем в решительных и быстрых, идет ли речь о походке, словах или о чем-либо ином, и осторожная жизнь не будет рассудительнее неосторожной, коль скоро мы предположили в нашем рассуждении, что рассудительность — это нечто прекрасное, быстрое же оказалось не менее прекрасным, чем медленное.

— Мне кажется, Сократ, — сказал Хармид, — что ты молвил правду.

— Итак, Хармид, — сказал я, — если ты вновь как следует вдумаешься в сказанное, бросив взгляд на самого себя, и представишь себе, каким именно делает тебя свойственная тебе рассудитель-
e ность, то, взвесив все это, ты сможешь смело и точно определить, что же она собой представляет.

А он, чуть-чуть помедлив, а затем вполне мужественно оценив себя, молвил:

— Теперь мне кажется, что рассудительность делает человека стыдливым и скромным и что она то же самое, что стыдливость.

— Пойдем дальше, — сказал я. — Ведь перед этим ты согласился, что рассудительность — это нечто прекрасное?

— Конечно, — отвечал он.

— Но разве люди рассудительные одновременно не хорошие люди?

— Да, хорошие.

— А разве может быть хорошим то, что не делает людей хорошими?

— Конечно, нет.

— Следовательно, рассудительность — это не только прекрасная, но и благая вещь.

161 — Мне кажется, это так.

— Что ж, — продолжал я, — веришь ли ты, будто Гомер удачно изрек эти слова:

Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым.[20]

— Верю.

— Похоже, следовательно, что стыдливость — это благо и одновременно не благо?

— Да, очевидно.

— Но ведь рассудительность — это благо, если она делает хорошими, а не плохими тех, кому она присуща.

— Да, мне кажется, дело обстоит именно так, как ты говоришь.

— Значит, рассудительность — это не стыдливость, коль скоро она — благо, стыдливость же оказывается не более благом, чем злом. b

— Мне, Сократ, — возразил он, — представляется все это верно сказанным. Однако как бы ты отнесся к такому мнению о рассудительности: только что я вспомнил, что слыхал от кого-то, будто быть рассудительным — значит «заниматься своим».[21] Посмотри же, правильным ли тебе покажется изречение того, кто это сказал.

А я на это:

— Ах ты плут! Ведь ты слыхал это от нашего Крития или от кого-то другого из мудрецов! c

— Видно, — вмешался Критий, — это чьи-то чужие слова: я их не произносил.

— Но, мой Сократ, — возразил на это Хармид, — какая разница, от кого я это слыхал?

— Никакой, — отвечал я. — Во всяком случае рассмотреть надлежит не кто это сказал, но истинны эти слова или нет.

— Это ты правильно говоришь, — молвил он.

— Клянусь Зевсом! — воскликнул тут я. — Будет удивительно, если мы здесь к чему-то придем: ведь слова эти напоминают загадку.

— Почему же? — спросил он. d

— Да потому что тот, кто сказал, будто рассудительность — это умение «заниматься своим», подразумевал не то, что произнес вслух. Или, по-твоему, когда учитель грамматики пишет либо читает, он ничем не занимается?

— Нет, я думаю, наоборот, что он занимается чем-то, — отвечал Хармид.

— Так что же, тебе кажется, будто учитель грамматики пишет и читает лишь свое имя и лишь этому учит вас, мальчиков, или вы точно так же писали имена своих врагов, как и свои собственные и своих друзей?

— Точно так же.

— Значит, занимаясь этим, вы делали много лишнего и не проявляли рассудительности? e

— Вовсе нет.

— Но ведь вы занимались вовсе не «своим», если только читать и писать означает заниматься.

— Ничего иного это не означает.

— А лечить, мой друг, строить дома, ткать или вообще создавать с помощью какого-либо искусства любые произведения этого искусства означает, по-твоему, чем-то заниматься?

— Несомненно.

— Но как тебе кажется, — спросил я, — правильно ли, если государство управляется законом, повелевающим каждому самому ткать и стирать себе плащ, тачать сапоги и подобным же образом
162 выделывать фляги, скребки и всю прочую утварь, а за чужие вещи не браться, но каждому производить и изготовлять только свое?

— Нет, мне не кажется это правильным.

— Однако, — продолжал я, — если бы государство это жило рассудительно, оно жило бы правильно?

— Как же иначе? — отвечал он.

— Следовательно, — заключил я, — заниматься такими делами и подобным образом делать свое не означает быть рассудительным.

— По-видимому, не означает.

— Следовательно, как я и утверждал недавно, похоже, что загадками говорил сказавший, будто рассудительность — это уме-
b ние «заниматься своим»: ведь не был же он настолько прост. Или, быть может, Хармид, ты слыхал это от какого-нибудь дурачка?

— Вовсе нет, — отвечал он, — ведь человек этот казался весьма даже мудрым.

— Тогда, как мне думается, он, скорее всего, загадал загадку, поскольку трудно ведь догадаться, что это значит — «заниматься своим».

— Может быть, — отозвался Хармид.

— Что же это, однако, значило бы — «заниматься своим»? Ты не мог бы сказать?

— Нет, клянусь Зевсом, я этого не знаю! Но быть может, ничто не мешает такому предположению: тот, кто это сказал, и сам не знает, что он имел в виду.

И говоря это, он с усмешкой оглянулся на Крития.

c Что до Крития, то давно уже было видно, как он раздражен и как жаждет показать себя перед Хармидом и всеми остальными присутствующими. И раньше-то он едва сдерживался, а тут совсем потерял над собою власть. Мне кажется, скорее всего я был прав, когда предположил, что именно от Крития слышал Хармид это

объяснение рассудительности. А Хармид, не желая сам объяснить это, но стремясь услышать ответ от Крития, старался его подзадо- d рить, делая вид, что тот опровергнут; Критий же этого не стерпел, и мне показалось, что он гневается на Хармида, как обычно гневается поэт на актера, скверно истолковавшего его сочинение. Пристально посмотрев на Хармида, он бросил:

— Ты так считаешь, Хармид? Значит, если ты не уразумел мысли того, кто сказал, что рассудительность — это умение «заниматься своим», то он и сам этого не разумеет?

— Но, достойнейший мой Критий, — вмешался я, — нет ничего удивительного, если в своем возрасте он этого не разумеет; тебе e же подобает это знать и по возрасту, и потому, что ты его воспитатель. Если ты согласен, что рассудительность — именно то, о чем говорит Хармид, и принимаешь такое объяснение, я с гораздо большим удовольствием рассмотрю с тобою, правильно ли это сказано или нет.

— Но я полностью согласен и принимаю его объяснение, — сказал Критий.

— И прекрасно делаешь, — подтвердил я. — Скажи же мне: согласен ли ты с тем, что я сейчас спрашивал о мастерах, а именно что все они делают нечто?

— Да, согласен.

— И тебе кажется, что они делают только свое дело или также 163
и чужие дела?

— И чужие также.

— Значит, рассудительными бывают не только те, кто делает лишь свои дела?

— Почему бы и нет? — отвечал Критий.

— Я тоже так думаю, — сказал я. — Но смотри, чтобы это не задело того, кто, предположив, что рассудительность — это умение «заниматься своим», позже, ничтоже сумняшеся, признает, что могут быть рассудительными и те, кто занимается чужими делами!

— Как это? — возразил он. — Признав, что рассудительными бывают люди, делающие чужие дела, я признал, будто ими бывают и те, кто занимается чужими делами?!

— Скажи мне, — возразил я, — разве не одно и то же ты назы- b
ваешь словами «делать» и «заниматься»?[22]

— Нет, не одно и то же, — отвечал он. — Да и «трудиться» не означает «делать».[23] Я перенял это у Гесиода, сказавшего, что никакой труд не может считаться зазорным.[24] Или, думаешь ты, если бы он называл словами «трудиться» и «заниматься» те дела,

что ты сейчас перечислил, он решился бы сказать, что нет никакого позора в ремесле сапожника, торговца соленой рыбой или продажного развратника? Не надо так думать, Сократ; я пола-
c гаю, что он считал «дело» чем-то отличным от «труда» и «занятия». И дело оказывается иногда постыдным, если оно не связано с чем-то прекрасным, труд же никогда и ни в коей мере не может быть позором: ведь Гесиод именует трудами то, что делается прекрасно и с пользой, а дела, подобные тем, называет делячеством и наживой. Нужно еще сказать, что собственными делами он считает лишь первые, а все вредные занятия относит к чужеродным. Так что, надо думать, и Гесиод и любой другой разумный человек именуют рассудительным того, кто занимается собственным делом.

d — Мой Критий, — сказал я, — едва лишь ты начал свою речь, как я уже уловил, что ты называешь то, что нам присуще и свойственно, «хорошим», а свершение хорошего именуешь «занятиями». Я ведь много раз слышал от Продика подобные различения имен.[25] И я предоставляю тебе распорядиться любым названием как тебе будет угодно; разъясни лишь, к чему именно
e относишь ты то имя, которое произносишь. Поэтому сейчас надо снова уточнить: стало быть, свершение, или творение (или как тебе еще угодно это именовать), хороших дел ты именуешь рассудительностью?

— Вот именно, — отвечал он.

— Значит, тот, кто совершает дурные дела, не рассудителен, и рассудителен лишь тот, кто вершит хорошие?

— А тебе, достойнейший мой, — возразил он, — разве не так это представляется?

— Оставь это, — сказал я. — Ведь мы рассматриваем сейчас не мои представления, но твои нынешние высказывания.

— Я утверждаю, — сказал он, — что тот, кто вершит не достойные, но дурные дела, не рассудителен, рассудителен же тот, кто вершит хорошие дела, а не плохие. Я ясно условился с тобой, что рассудительность — это свершение хороших дел.

164 — Вполне возможно, что ты и прав. Удивляет меня, — продолжал я, — лишь следующее: что же, ты считаешь, будто рассудительные люди не ведают того, что они рассудительны?

— Нет, я этого не считаю, — возразил он.

— Но разве ты не сказал совсем недавно, — продолжал я, — будто ничто не мешает мастерам, делающим чужие дела, быть все же рассудительными?

— Да, — отвечал он, — я это говорил; ну и что же?

— Ничего. Но скажи, не думаешь ли ты, что врач, делая ко- b
го-то здоровым, приносит пользу и себе, и тому, кого он излечи-
вает?

— Да, я так думаю.

— Значит, тот, кто совершает подобное дело, занимается тем,
чем дóлжно?

— Да.

— А тот, кто занимается тем, что дóлжно, разве не рассудите-
лен?

— Конечно, рассудителен.

— И разумеется, врачу необходимо знать, когда он лечит с поль-
зой, а когда — нет? И ведь точно так же любому мастеру надо
знать, будет ли польза от дела, которым он занимается, или же нет?

— Быть может, и не надо.

— Значит, иногда, — сказал я, — врач сам не сознает, принес c
ли он пользу или причинил вред, когда что-либо сделал? Хотя, ког-
да он приносит пользу, он, по твоим словам, поступает рассуди-
тельно? Или ты не так сказал?

— Именно так.

— Следовательно, получается, что иногда, принося пользу, он
поступает рассудительно и бывает рассудительным человеком,
хотя и не осознает себя таковым?

Рассудительность как самопознание и знание добра и зла

— Но этого, Сократ, — возразил он, — не
может быть. И если ты считаешь, что из
моих прежних утверждений необходимо
следует такой вывод, то я скорее от них от- d
ступлюсь и не стану стыдиться признания,
что я был тогда не прав, чем соглашусь с тем, что рассудительный
человек может не осознавать себя таковым. Мое утверждение
состоит примерно в том, что рассудительность — это самопоз-
нание, и я вполне согласен с человеком, сделавшим подобную
надпись в Дельфах.[26] Мне кажется, что она была сделана с той
целью, чтобы служить приветствием бога, обращенным к входя-
щим, вместо слова «здравствуй!».[27] Сделавший ее, видно, считал e
обращение «здравствуй!» неправильным и советовал вместо
того желать друг другу быть рассудительными. Таким образом,
бог приветствует входящих в святилище иначе, чем люди, — вот
в чем заключался, на мой взгляд, замысел того, кто сделал над-
пись. И потому говорят, что всякому посетителю бог возвещает
только одно: «Будь рассудителен!» Правда, в качестве прорицате-
ля он выражается немного загадочно, ведь «Познай самого себя!» 165
и «Будь рассудителен!» — это одно и то же, как следует из букваль-

ного значения этих слов и как считаю я сам. Быть может, кто-нибудь и сочтет, что дело обстоит иначе, как, я думаю, произошло и с теми, кто сочинил более поздние надписи: «Ничего сверх меры!» и «Не зарекайся — быть беде!»[28] Они полагали, что изречение «Познай самого себя!» — это совет, а не приветствие, обращенное богом к входящим; поэтому, стремясь приписать богу не менее полезные советы, они и начертали эти надписи.
b А говорю я это, Сократ, вот ради чего: все, что было сказано раньше, я отдаю на твое усмотрение; быть может, ты сказал об этом нечто более правильное, быть может, и я, но нами не было сказано ничего достаточно ясного. Теперь же я желаю предоставить слово тебе, если ты не согласен, что рассудительность — это самопознание.

— Но, мой Критий, — возразил я, — ты так нападаешь на меня, как будто я уже знаю то, о чем я тебя спрашиваю, и соглашаюсь
c с тобой, когда мне вздумается. Однако все обстоит иначе: я, наоборот, все время стремлюсь вместе с тобою выяснить поставленный мною вопрос, потому что сам я не знаю ответа. А сказать, согласен ли я с тобою или нет, я хочу после того, как мы с тобой этот вопрос выясним. Потерпи же, пока мы его рассмотрим.

— Так рассматривай же, — сказал он.

— Вот я и рассматриваю, — отвечал я. — Ведь если рассудительность есть умение что-либо познавать, ясно, что она представляет собою знание некоей вещи. Или ты не согласен?

— Да, — отвечал он, — это знание самого себя.

— Значит, и врачебное искусство есть знание того, чтó дает здоровье?

— Несомненно.

— Итак, если ты спросишь меня: «Для чего нам пригодно вра-
d чебное искусство, коль скоро оно — наука о здоровье, и что оно совершает?» — я могу ответить, что оно приносит немалую пользу. Ведь оно доставляет нам здоровье — прекрасную вещь, если только ты это допускаешь.

— Да, допускаю.

— А если ты меня спросишь о строительстве — какое, согласно моему мнению, оно вершит дело, будучи знанием того, как строить, — я отвечу, что оно строит дома; и точно так же я отвечу по поводу других искусств. Поэтому, Критий, тебе следует, коль скоро ты утверждаешь, что рассудительность — это знание самого
e себя, уметь ответить на вопрос: будучи наукой о себе, что доставляет нам рассудительность прекрасного и достойного упоминания? Ну, отвечай же.

— Но, Сократ, — возразил он, — ты неверно ведешь исследование. Ведь рассудительность не подобна другим знаниям, да и все остальные знания не подобны друг другу. Ты же исследуешь их так, как если бы они были друг другу подобны. Поэтому скажи мне, — продолжал он, — разве у счетного искусства или у геометрии есть произведения, подобные жилищу, создаваемому искусством строительства, или плащу — творению ткацкого искусства, или многим другим таким творениям, кои можно указать для мно- 166
гих искусств? Можешь ли ты мне указать на подобные произведения первых двух названных мною искусств? Нет, ты не сможешь этого сделать!

А я отвечал:

— Ты прав. Но я могу тебе указать, к чему отличному от науки самой по себе относится каждая из этих наук.[29] Например, счетное искусство имеет дело с четными и нечетными числами и с вопросом о том, каково их количество само по себе и по отношению друг к другу. Не так ли?

— Безусловно, так, — отвечал он.

— Но разве при этом чёт и нечёт не являются чем-то отличным от самого искусства счета?

— Как же иначе?

— Точно таким же образом и искусство взвешивания — это b
наука о более и менее тяжелом весе. Но тяжелое и легкое — это ведь нечто отличное от искусства взвешивания самого по себе. Ты согласен?

— Конечно.

— Скажи же, наукой о чем является рассудительность? Ведь, наверное, о том, чтó отлично от рассудительности самой по себе?

— Вот в этом-то и все дело, Сократ, — сказал он. — Ты в своих поисках пришел к тому, чтó отличает рассудительность от всех остальных знаний, но тем не менее продолжаешь отыскивать некое ее сходство с ними. Однако это не так, все остальные науки c
имеют своим предметом нечто иное, а не самих себя, рассудительность же — единственная наука, имеющая своим предметом как другие науки, так и самое себя. И это вовсе для тебя не секрет. Однако, думаю я, ты делаешь то, что недавно еще за собой отрицал: ты пытаешься меня опровергнуть, пренебрегая самой сутью нашего рассуждения.

— Как можешь ты думать, — возразил я, — если бы даже я тебя полностью опроверг, будто я это делаю ради чего-то иного, d
а не ради того, о чем я и сам себя вопрошаю — каковы на этот счет мои взгляды, — ибо опасаюсь, как бы от меня не укрылась ка-

кая-то вещь, в знании коей я убежден, между тем как на самом деле ее не знаю. И сейчас я утверждаю, что занят именно этим, и рассматриваю твое суждение главным образом ради себя, а может быть, и ради пользы других: или ты не считаешь, что это было бы общим благом почти всех людей, если бы стала очевидной суть каждой вещи?

— Нет, напротив, Сократ, я думаю именно так.

— А посему, — сказал я, — смело отвечай, мой милый, на во-
e прос, что́ тебе кажется правильным, и оставь заботу о том, будет ли опровергнут Критий или Сократ: внимательно вдумавшись в само рассуждение, посмотри, какой выход останется тому, кто окажется опровергнут.

— Что ж, — отвечал он, — я так и сделаю. Мне кажется, ты говоришь ладно.

— Так скажи же, — подхватил я, — как ты судишь о рассудительности?

— Итак, я утверждаю, — отвечал он, — что среди всех прочих знаний она единственная является наукой и о самой себе, и о других науках.

— Значит, — спросил я, — она является также наукой о невежестве, коль скоро она наука о знании?

— Несомненно, — отвечал он.

167 — Следовательно, один только рассудительный человек может познать самого себя и выявить, что именно он знает и что — нет, и точно так же он будет способен разглядеть других — что именно каждый из них знает и думает (если только он что-то знает), а с другой стороны, что́ каждый знает по его собственному мнению, на самом же деле не знает. Никто другой всего этого не может. Таким образом, быть рассудительным и рассудительность и самопознание — все это означает не что иное, как способность знать, что́ именно ты знаешь и чего не знаешь. Ведь именно это ты утверждаешь?

— Да, именно это, — отвечал он.

— Давай совершим третье жертвоприношение Зевсу Спасите-
b лю,[30] — сказал я, — и, начав заново наше исследование, во-первых, посмотрим, возможно или нет кому-то знать о том, что́ мы знаем и чего мы не знаем, и знаем ли мы это или нет; затем, если это даже возможно знать, какая нам польза в таком знании?

— Да, это следует рассмотреть, — отозвался он.

— Так давай же, мой Критий, — предложил я, — посмотри, не окажешься ли ты здесь находчивее меня? Я ведь пребываю в полном недоумении. И сказать тебе, по какой причине?

— Да, конечно, — отвечал он.

— Не сводится ли все это, — продолжал я, — к тому, что, как ты сейчас сказал, существует некая единая наука, предмет которой c есть не что иное, как она сама и другие науки, причем она является также наукой и о невежестве?

— Несомненно.

— Посмотри же, мой друг, как странна та речь, что мы с тобой повели: ведь если ты рассмотришь тот же самый вопрос в других областях, ты увидишь, думаю я, насколько это невероятно.

— Каким образом я это увижу и на каких примерах?

— А вот на каких. Представь себе, если угодно, что существует некое зрение, которое не имеет своим объектом то, что является объектом всех других зрений, но представляет собою вйдение лишь самого себя и других зрений, а также слепоты; при этом оно, d будучи зрением, вовсе не различает цвета, но видит лишь себя и другие зрения. Думаешь ли ты, что нечто подобное существует?

— Нет, клянусь Зевсом, ни в коей мере.

— А как насчет слуха, который не слышит ни одного звука, но зато слышит сам себя и другие слышания, а также глухоту?

— И этого не бывает.

— Рассмотри же в целом все чувства — покажется ли тебе, что какое-то из них является ощущением самого себя и других чувств, само же оно не ощущает ничего из того, что дано ощущать другим чувствам?

— Нет, мне это кажется невозможным.

— А бывает ли, по-твоему, какая-то страсть, которая не на- e правлена ни на одно из удовольствий, но лишь на самое себя и на другие страсти?

— Конечно, нет.

— Точно так же, думаю я, не бывает и желания, которое не желает ничего хорошего, но желает лишь самого себя и другие желания.

— Конечно же, не бывает.

— А можешь ли ты назвать любовь, которая не была бы любовью к чему-то прекрасному, но была бы направлена лишь на себя и на другие любовные страсти?

— Нет, не могу, — отвечал он.

— Ну а можешь ли ты вообразить себе страх, который направлен 168 на самого себя и на другие страхи, но не боится ничего ужасного?

— Нет, я не представляю себе этого, — сказал он.

— А мнение, направленное на другие мнения и на само себя, но не имеющее никакого мнения о том, что составляет предмет других мнений?

— Ни в коем случае.

— Но вот о науке, похоже, мы утверждаем, что ей свойственно, не имея никакого предмета изучения, быть наукой о себе самой и о других науках?

— Да, мы это утверждаем.

— Так разве это не странно, если даже это и обстоит таким образом? Не будем же настаивать на том, что этого не бывает, но попробуем разобраться еще раз — может быть, это возможно.

b — Твои слова правильны.

— Что же, скажем ли мы, что эта наука является наукой о чем-то и в ней заложена некая потенция быть таковой? Ты с этим согласен?

— Да, несомненно.

— Ведь и о большем мы утверждаем, что оно обладает такого рода потенцией, которая позволяет ему быть большим, чем нечто другое?

— Да.

— А это другое разве не является меньшим, коль скоро большее — больше?

— Это неизбежно.

— Итак, если бы мы нашли некое большее, которое было бы
c больше [других] бóльших и самого себя, но другие бóльшие не превышали бы ни одно из них, то ему вполне оказалось бы присущим быть больше самого себя и одновременно меньше? Или ты не согласен с этим?

— Напротив, я считаю это само собой разумеющимся, Сократ, — отвечал Критий.

— Значит, если что-либо является двойным по отношению к другим двойным величинам и к самому себе, то, именно будучи половиной самого себя и других двойных величин, оно будет двойным как по отношению к самому себе, так и к ним. Ведь двойным оно может быть только по отношению к своей половине.[31]

— Это верно.

— Что-нибудь более многочисленное по отношению к самому себе разве не будет одновременно менее многочисленным, более
d тяжелое — менее тяжелым, более старое — менее старым и так далее? Какой бы потенцией оно в отношении самого себя ни обладало, разве не обретет оно ту сущность, к которой применялась данная потенция? Я имею в виду, например, следующее: слух, говорим мы, является слухом только по отношению к звуку. Не так ли?

— Так.

— Значит, если бы он слышал самого себя, то лишь в том случае, если бы обладал звуком: ведь в противном случае он не мог бы себя слышать.

— Да, безусловно так.

— Ну а зрение, мой достойнейший друг, если оно видит само себя, ведь ему необходимо иметь окраску? Не может же зрение видеть нечто бесцветное.

— Конечно, не может. e

— Ты видишь, Критий, что среди всех перечисленных примеров одни кажутся нам невозможными, другие же весьма сомнительными с точки зрения применения собственной потенции к самим себе. Что касается величины, множества и других подобных вещей, такое применение полностью исключается. Не так ли?

— Несомненно.

— А что до слуха, зрения, а также способности движения себя
двигать, жары — себя сжигать и т. п., то кому-то это внушает со- 169
мнение, а некоторым, быть может, и нет. Здесь требуется, мой друг, великий человек, который сумел бы провести все эти различения и установить, точно ли ничто из сущего не имеет по своей природе собственной потенции, направленной на самое себя, а не на иное, или же одни вещи ее имеют, другие же — нет. И если окажется, что существуют вещи, потенция которых направлена на них самих, значит, к ним принадлежит и наука, кою мы именуем рассудительностью. Я не верю, что сам смогу в этом разобраться,
а потому не буду настаивать, что возможно существование науки b
наук, и не допущу также, даже если это в высшей степени вероятно, что такой наукой является рассудительность, пока не исследую, приносит ли она нам в качестве таковой какую-то пользу или нет. А что рассудительность есть нечто полезное и благое, я берусь предсказать заранее; ты же, сын Каллесхра, поскольку допустил, что рассудительность — это наука о науке, а также и о невежестве, покажи прежде всего, что сказанное мною сейчас возможно, а за-
тем — что рассудительность вдобавок еще и полезна: тем самым c
ты, быть может, меня убедишь в том, что твое определение рассудительности правильно.

Мне показалось, что Критий, услышав это и видя меня недоумевающим, под воздействием моего недоумения сам оказался в плену подобных же сомнений, как те, кто, видя перед собой зевающего человека, сами начинают зевать. А так как он привык к постоянному почету, то стыдился присутствующих и не желал признаться мне, что он не в состоянии разрешить ту задачу, которую
я ему предложил; притом он не произносил ничего ясного, скры- d

вая свое замешательство. Тогда я, чтобы рассуждение наше продвинулось вперед, сказал:

— Но, Критий, если тебе это по душе, давай сейчас договоримся, что возможно существование науки о науке, и снова посмотрим, так ли это на самом деле. Следовательно, если принять, что это в высшей степени вероятно, то насколько больше возможно благодаря этому знать, чтó именно кто-то знает или чего он не знает? Ведь это мы называли самопознанием и рассудительностью, не так ли?

e — Да, конечно, — отвечал он, — так-то и получается, мой Сократ: если кто обладает знанием, которое познает само себя, то и сам он таков, как то, чем он обладает. Подобно этому, если кто обладает скоростью, то он скор, если красотою — прекрасен, если же познанием, то он познающий; когда же кто обладает познанием, познающим само себя, то он тем самым будет познающим самого себя.[32]

— Я не оспариваю, — возразил я, — того, что человек, обладающий тем, что само себя познает, может познать самого себя, но спрашиваю, неизбежно ли тот, кто этим свойством обладает, узнаёт, чтó он знает, а чего — нет?

170 — Неизбежно, Сократ, ибо то и другое между собой тождественно.

— Возможно, — сказал я, — но боюсь, что я остаюсь все тем же: я снова не понимаю, что это одно и то же — сознавать свое знание и знать, чего именно кто-то не знает.

— Что ты хочешь этим сказать? — переспросил он.

— А вот что: знание, будучи знанием лишь себя самого, способно ли различать нечто большее, чем то, что одно из двух — это знание, а другое — незнание?

— Нет, только это.

b — Но разве это одно и то же — знание и незнание в области здоровья и знание и незнание в области справедливости?

— Ни в коей мере.

— Ведь одно дело, полагаю я, это врачебное знание, другое — знание государственное и еще другое — знание само по себе?

— Как же иначе?

— Ну а по-твоему, если кто несведущ вдобавок в области здоровья и справедливости, но познает лишь само знание, имея знание только о том, что он знает нечто и обладает неким знанием, то он, естественно, познает и самого себя, и других. Так?

— Да.

c — Но каким образом с помощью этого знания будет он знать, чтó именно он познает? Ведь законы здоровья он познает с по-

мощью врачебного искусства, а не рассудительности, законы гармонии — не благодаря рассудительности, а благодаря искусству музыки, правила домостроительства — тоже не с помощью рассудительности, но благодаря искусству зодчества, и так же обстоит дело во всем остальном. Разве нет?

— По-видимому, так.

— Каким же образом рассудительность, если она лишь наука наук, узна́ет, что она познаёт то, что относится к здоровью или же к зодчеству?

— Да, это для нее невозможно.

— Значит, тот, кто не знает эти предметы, будет лишь знать, что он знающий, но не узнает, что́ именно ему дано знать.

— Это похоже на правду.

— Итак, рассудительность и умение быть рассудительным — d
это не способность знать, что́ именно ты знаешь или чего не знаешь, но, как видно, лишь способность знать вообще, что ты — знающий или незнающий.

— Возможно.

— И значит, такой человек не сможет испытать того, кто утверждает, что знает нечто, и выяснить, знает он это самое или нет; он сможет, по-видимому, только понять, что тот обладает неким знанием, но выявить, знанием чего именно, — в этом рассудительность не сможет ему помочь.

— Очевидно, нет.

— И следовательно, невозможно будет отличить человека, де- e
лающего вид, что он врач, но на самом деле врачом не являющегося, от истинного врача и точно так же других знающих людей — от невежд. Это можно увидеть на следующем примере. Разве не так поступит рассудительный или какой бы то ни было другой человек, если захочет распознать истинного врача и самозванца: он не станет беседовать с ним о врачебном искусстве, ибо, как мы сказали, врач не смыслит ни в чем, кроме здоровья и болезней. Не правда ли?

— Да, так.

— О знании же он ничего не ведает — мы ведь отдали знание на откуп рассудительности.

— Да.

— И о врачебном искусстве, следовательно, человек, умею- 171
щий лечить, ничего не знает, поскольку врачебное искусство — это знание.

— Это верно.

— А что врач обладает неким знанием, это рассудительный человек распозна́ет. Но так как необходимо испробовать, какого оно

рода, должен он все-таки посмотреть, о чем это знание? Ведь любое знание определяется не только тем, что оно есть знание, но и тем, каково оно и о чем?

— Да, именно этим.

— И врачебное искусство определяется как отличное от других познаний тем, что оно есть знание здоровья и болезней.

— Да.

b — Так разве тот, кто стремится разобраться во врачебном искусстве, не должен прежде всего разобраться, в чем именно оно состоит? А до того, что находится за его пределами, ему не должно быть ни малейшего дела.

— Да, не должно.

— Следовательно, тот, кто правильно разбирается, будет рассматривать врача — насколько он способен лечить — в отношении к здоровью и болезням.

— Это естественно.

— Разве не будет он смотреть за тем, чтобы все сказанное или сделанное в этой области было сказано или сделано правильно?

— Это необходимо.

— А не владея врачебным искусством, мог бы кто-нибудь проследить за тем или другим?

— Конечно, нет.

c — Этого не мог бы, очевидно, ни рассудительный человек, ни кто-либо другой, кроме врача: ведь рассудительный человек должен быть для этого и врачом.

— Совершенно верно.

— Итак, несомненно, что если рассудительность есть только знание о знании и о невежестве, то она не в состоянии будет распознать ни врача — сведущ ли он в своем искусстве или нет и думает ли он при этом о себе, что он врач, или только изображает из себя такового, — ни какого-либо иного знатока, кем бы он ни был; распознать можно только собрата по искусству, о каких бы мастерах ни шла речь.

— Это очевидно, — подтвердил Критий.

d — Так какая же в таком случае нам польза, Критий, — продолжал я, — от рассудительности? Если бы, как мы это предположили с самого начала, рассудительный человек знал, чтó он знает и чего не знает, что одно он знает, а другое — нет, и мог бы разобраться и в другом человеке точно таким же образом, великую пользу принесла бы она нам, говорим мы, коль скоро мы будем рассудительными: обладая рассудительностью, мы прожили бы свою жизнь
e безупречно, и также все остальные, кто пользовался бы нашим ру-

ководством. Мы и сами не брались бы за дела, в которых ничего не
смыслим, но искали бы знатоков, чтобы им эти дела поручить,
и других людей, пользующихся нашим руководством, побуждали
бы приниматься лишь за то, что они предполагают выполнить
правильно, то есть за то, что они хорошо знают. Таким образом,
благодаря рассудительности и дом под нашим руководством хоро-
шо бы управлялся, и государство, и все прочее, что подвластно
рассудительности. И если ошибки будут устранены и воцарится 172
правильность, то все, кто будет так настроен, в любом деле необ-
ходимо станут действовать прекрасно и правильно, а ведь те, кто
действует правильно, бывают счастливы. Не так ли говорили
мы, Критий, — продолжал я, — о рассудительности, когда утверж-
дали, что великим благом было бы знать, кто что знает и чего он
не знает?

— Разумеется, — отвечал он, — именно так мы и говорили.

— Но теперь ведь ты видишь, что никакая наука никогда не
бывает такой по своей природе.

Да, вижу, — отвечал он.

Рассудительность как знание знаний

— Однако, — сказал я, — быть может, то, b
что мы определили сейчас как рассудитель-
ность, а именно возможность отличать знание от невежества,
имеет то преимущество, что человек, обладающий этой возмож-
ностью, усваивая что-то иное, легче это усваивает, и все пред-
ставляется ему более ясным, ибо всему, что он изучает, он пред-
посылает знание. И быть может, других людей он лучше испытает
в отношении того, что ему самому понятно, а те, кто произво-
дит испытание без такого знания, делают это слабее и хуже? Зна- c
чит, мой друг, вот какие примерно выгоды можно извлечь из
рассудительности; мы же усматриваем в ней нечто большее и стре-
мимся придать ей более высокое значение, чем она имеет на са-
мом деле?

— Возможно, — отвечал он, — ты и прав.

— Может быть, — сказал я. — Но может статься, что мы и не
выяснили ничего полезного. Мне лично рассудительность пред-
ставляется чем-то странным, если она такова, какой нам показа-
лась. Давай, если ты не возражаешь, согласимся, что можно позна-
вать знание, и не будем также отрицать наше первоначальное
предположение, что рассудительность — знание того, кто что зна- d
ет и чего он не знает, но допустим его; а допустив все это, мы еще
лучше увидим, приносит ли она нам в таком своем качестве поль-
зу. Однако вот то, что мы сегодня сказали о рассудительности —
будто великим была бы она благом, если бы оказалась способной

руководить и домашним и государственным обиходом, — мне кажется, Критий, мы допустили неправильно.

— Почему так? — спросил он.

— А потому, — отвечал я, — что мы с легкостью допустили, будто для людей было бы великим благом, если бы каждый из нас делал сам то, что он знает, а что ему неведомо, препоручал бы людям знающим.

e — Значит, это, — перебил меня Критий вопросом, — мы неправильно допустили?

— Мне кажется, неправильно, — отвечал я.

— В самом деле, ты говоришь о чудны́х вещах, мой Сократ, — молвил он.

— Да, клянусь собакой, — сказал я, — и мне так кажется, и когда я недавно вдумался в это, я тоже сказал, что мне представляется это несколько странным и нам следует опасаться, что мы неверно ведем исследование. По правде сказать, если рассудитель-
173 ность по преимуществу такова, мне совсем не кажется очевидным, что она способствует нашему благу.

— Как ты это понимаешь? — спросил он. — Скажи, чтобы и мы поняли, что ты имеешь в виду.

— Боюсь, — отвечал я, — что говорю пустое; однако необходимо рассмотреть то, что мне видится, и не проходить необдуманно мимо этого, если только мы хоть немного заботимся о себе.

— Ты прекрасно сказал, — молвил Критий.

— Слушай же, — продолжал я, — мой сон, пришел ли он ко мне через роговые ворота или через ворота из слоновой кости.[33] Ведь если нами руководит по преимуществу рассудительность — в том качестве, как мы ее сейчас определили, — и, с другой стороны,
b ны, если она действует в соответствии с науками, то ни один самозваный кормчий нас не обманул бы, и ни врач, ни стратег, ни кто-либо другой, делающий вид, что он знает то, чего он не знает, не остался бы неразгаданным. А коль скоро это обстоит таким образом, какой может быть иной для нас вывод, кроме того, что и тела наши будут более здоровыми, чем теперь, и скорее спасутся те, кто рискует как на войне, так и на море, и любая утварь, одежда,
c обувь — одним словом, любые вещи будут изготовляться искусно для нас и все прочее, ибо мы будем пользоваться услугами только истинных мастеров. И если ты не возражаешь, давай согласимся, что и прорицание — наука о будущем, и рассудительность, руководя им, отпугнет всех шарлатанов; истинных же пророков назначит нам прорицателями того, чему суждено свершиться. Я пости-
d гаю, что человеческий род будет подготовлен и снаряжен для

сознательной жизни и деятельности таким образом: рассудительность, как верный страж, не допустит, чтобы вмешалось невежество и стало нашим помощником. Однако, мой милый Критий, мы не можем пока быть уверенными в том, что, действуя сознательно, тем самым добьемся для себя благополучия и счастья.

— Но, — возразил Критий, — если ты недооценишь сознательный подход, ты нелегко отыщешь другое средство осуществления благополучия.[34]

— Прошу тебя, — сказал я на это, — разъясни мне еще немного: к чему должен я применить сознательный подход? Не к изготовлению ли обуви?

— Нет, клянусь Зевсом! e

— Так не к обработке ли меди?

— Никоим образом.

— Но тогда к обработке шерсти, дерева или еще чего-либо в этом роде?

— Конечно, нет.

— Следовательно, — сказал я, — мы не будем продолжать настаивать на слове, гласящем, что человек, живущий сознательно, тем самым и благоденствует. Ведь ты не признаешь, что те, кто живет сознательно, счастливы; наоборот, кажется мне, ты отличаешь благоденствующего человека от людей, живущих в некоторых отношениях сознательно. Но быть может, ты причислишь к сознательно живущим того, кого я назвал недавно, — прорицате- 174
ля, ведающего все, чему суждено сбыться? Назовешь ли ты среди них его или кого-то иного?

— Я лично назову и его, и другого.

— Кого же? — спросил я. — Ведь не того, кому ведомо кроме будущего и минувшее и настоящее, и ничто для него не тайна?[35] Допустим даже, что такой человек существует. Однако, полагаю я, ты не сумеешь назвать никого, кто жил бы еще более сознательно?

— Конечно, нет.

— Но, кроме того, я жажду знать, какое из знаний делает его благоденствующим? Или же все без разбора?

— Нет, так не может быть, — отвечал Критий.

— Какая же наука имеет тут преимущество? И что именно бла- b
годаря ей знает такой человек о настоящем, прошедшем и будущем? Уж не разумеешь ли ты игру в шашки?

— Какие там шашки! — воскликнул Критий.

— Быть может, искусство счета?

— Вовсе нет.

— Так, значит, то, что относится к здоровью?

— Скорее уж это, — отвечал он.

— А то знание, которое имеет, как я сказал, преимущественное значение, — чтó именно оно позволяет знать?

— Добро, — отвечал он, — и зло.

c — Ах ты злодей! — воскликнул я. — Ты давно уже меня водишь за нос и скрываешь от меня, что не сознательная жизнь приводит к благополучию и счастью и не все науки, сколько их есть, но лишь одна эта, единственная наука — о добре и зле.[36] Но если, Критий, ты захочешь вычленить эту науку из остальных, не меньше ли от этого принесет нам здоровья искусство врачевания, не худшую ли обувь — сапожное ремесло и худшее платье — ткацкое и не меньше ли искусство кораблевождения убережет нас от гибели в море, а стратегическое искусство — от смерти в сражении?

— Нет, ничуть не меньше, — отвечал он.

d — Однако, милый Критий, мы будем лишены без этой науки благого и полезного свершения всех этих дел.

— Ты прав.

— Похоже, что здесь речь идет не о рассудительности, но о той науке, чье дело — приносить нам пользу. И оказывается, что эта иная наука — не о знании и невежестве, но о благе и зле. Так что если суть такой науки — приносить нам пользу, то рассудительность имеет для нас какое-то иное значение.

— А почему бы, — спросил он, — ей и не быть полезной? Если
e рассудительность — это наука наук по преимуществу и она руководит другими науками, то, начальствуя при этом и над наукой о благе, она приносит нам пользу.

— Значит, и здоровье нам приносит она, а не врачебное искусство? — спросил я. — И все задачи других искусств выполняет она, а не каждое из них делает свое дело? Но разве мы не засвидетельствовали уже давным-давно, что она — знание лишь о знании и о невежестве и более ни о чем? Не так ли?

— Это очевидно.

— Значит, она не будет творцом здоровья?

— Нет-нет.

175 — И здоровье — это творение другого искусства? Ведь правда?

— Да, другого.

— Точно так же она не творец пользы, мой друг: ведь мы сейчас отдали эту задачу другому искусству. Или не так?

— Нет, именно так.

— Какая же польза от рассудительности, если она не создает ничего полезного?

— Да, видимо, никакой, Сократ.

— Теперь ты видишь, Критий, что раньше я недаром опасался и справедливо обвинял самого себя в том, что не усматриваю ничего дельного по поводу рассудительности? Ведь то, что, по общему мнению, прекраснее всего, не могло бы показаться нам бесполез- b ным, если бы от меня была хоть какая-то польза в правильном исследовании. Ныне же мы разбиты по всем направлениям и не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имен[37] дал это имя — «рассудительность». Вдобавок мы приняли много такого, что не вытекает из нашего рассуждения. Так, мы допустили существование науки наук, хотя рассуждение нам этого не позволяло и не давало c для этого основания; мы также приняли, что эта наука ведает делами других наук (хотя и это не вытекало из нашего рассуждения), дабы у нас получилось, что рассудительный человек, будучи знающим, знает то, что он знает, и не знает того, чего он не знает. С этим мы согласились весьма самонадеянно, не обратив внимания, что невозможно хоть как-то знать то, чего совсем не знаешь: ведь наше допущение позволяет думать, что можно знать то, чего ты не знаешь. Однако, как мне кажется, не может быть ничего более бессмысленного. И поскольку наше исследование оказалось наивным и лишен- d ным прочного основания, оно совсем не в состоянии найти истину; наоборот, мы так над ним насмеялись, что придуманная всеми нами вначале и сообща принятая на веру рассудительность показалась нам по великой нашей самонадеянности бесполезной.[38]

Из-за себя я на это не так уже негодую; но за тебя, мой Хармид, мне было бы очень досадно, если бы ты, столь видный собою e и вдобавок обладающий столь рассудительной душой, не извлек никакой выгоды из своей рассудительности и она не принесла бы тебе своим присутствием никакой пользы в жизни. А еще более досадно мне из-за заговора, которому научился я у фракийца, — я выучил его со столь великим трудом, а он оказался непригодным для стоящего дела. Однако я все же не думаю, чтобы это обстояло таким образом; скорее всего, я просто негодный исследователь: ведь рассудительность — это великое благо, и, если бы ты обладал ею, ты был бы блаженным человеком. Но посмотри, может быть, 176 ты ею и обладаешь и вовсе не нуждаешься в заговоре: ведь если она у тебя есть, я скорее буду советовать тебе считать меня пустословом, не способным что бы то ни было исследовать с помощью рассуждения, а тебя самого, насколько ты рассудительнее меня, настолько же почитать и более счастливым.

А Хармид на это:

— Клянусь Зевсом, Сократ, я лично не знаю, обладаю я рассудительностью или нет. И как я могу знать то, относительно чего

13 Зак. 3821

даже вы с Критием не сумели — как ты сам говоришь — выяснить,
b что же это такое. Однако я не слишком тебе доверяю, Сократ, и думаю, что весьма нуждаюсь в заговоре; так что с моей стороны нет никакого препятствия к тому, чтобы ты заговаривал меня столько дней, сколько ты сам сочтешь нужным.

— Прекрасно, — молвил Критий, — но, Хармид, прими во внимание вот что: для меня это будет свидетельством твоей рассудительности, если ты предоставишь Сократу тебя заговаривать и не отойдешь уже впредь от него ни на шаг.[39]

— Уж я, — сказал Хармид, — буду следовать за ним и не
c оставлю его в покое. Ведь было бы ужасно с моей стороны, если бы я не повиновался тебе, моему опекуну, и не выполнил бы того, что ты велишь.

— Да, я велю тебе это, — молвил Критий.

— Так я и поступлю, — отвечал он, — и начну с сегодняшнего же дня.

— Послушайте-ка, — вставил тут я, — что это вы задумываете?

— Ничего, — отвечал Хармид, — все уже задумано.

— Значит, ты, — сказал я, — принуждаешь меня подчиниться и лишаешь права голоса?

— Да, я тебя принуждаю, — отвечал он, — по приказу нашего Крития. Подумай же, что ты с этим можешь поделать?

d — Мне ничего не остается делать, — возразил я. — Ведь если ты за что-то берешься и хочешь кого-то к чему-то принудить, никто из людей не может против тебя устоять.

— Так и ты́, — молвил он, — не сопротивляйся.

— Нет, — сказал я, — я не буду сопротивляться.

ПРИМЕЧАНИЯ

ИОН

Диалог назван по имени греческого рапсода Иона, которого нельзя отождествлять с известным Ионом Хиосским, лириком и трагическим поэтом V в. Сократ, беседуя с Ионом, выясняет природу мастерства рапсодов и поэтов.

Перевод диалога «Ион», публикуемый в настоящем издании, выполнен Я. М. Боровским. Впервые был опубликован в изд.: Полное собрание творений Платона: В 15-ти тт. Т. IX / Новый пер. под ред. С. А. Жебелева и др. Пг., 1924; переиздан в однотомнике: *Платон.* Избранные диалоги и затем в изд.: *Платон.* Сочинения: В 3-х тт. Т. 1. Для настоящего издания перевод был заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн.

[1] *Эфес* — один из 12 ионийских городов в Малой Азии, где, по одному из преданий, родился Гомер и где особенно почитались исполнители его песен. — *65.*

[2] *Эпидавр* — город в области Арголида (Пелопоннес), славившийся храмом в честь бога врачевания Асклепия, сына Аполлона. Праздник в честь Асклепия назывался «Великие Асклепиеи» или «Эпидаврии». — *65.*

[3] Примечательно, что Ион говорит о себе торжественно — во множественном числе, а Сократ иронически поддерживает самомнение рапсода. — *65.*

[4] См.: Евтифрон, прим. 17. — *65.*

[5] Ион хвастливо сравнивает себя со знаменитыми учеными комментаторами V в., аллегорически толковавшими Гомера. *Метродора Лампсакского* не следует смешивать с Метродором Лампсакским — учеником Эпикура. О *Стесимброте*, бравшем большие деньги за обучение, упоминает Ксенофонт в «Пире» (III 6). — *65.*

[6] *Гомериды* — рапсоды, знатоки, хранители и распространители поэм Гомера на о. Хиос, считавшиеся, по преданию, его потомками. Сведения о них имеются у Страбона (География XIV I, 35 / Пер. Стратановского. М., 1964) со ссылкой на Пиндара (Немейская ода II 1). Здесь, скорее всего, имеются в виду вообще почитатели Гомера. — *66.*

[7] *Гесиод* — автор дидактической поэмы «Труды и дни» и поэмы «Теогония» (VIII в.). Об исполнении рапсодами Гесиода см. у Платона (Законы II 658d). *Архилох* — ямбограф с о. Парос (VII в.). — *66.*

[8] *Цельное*, или единое целое (τὸ ὅλον), — один из основных терминов философии и эстетики Платона. О категории цельности у Платона см.: *Ло-*

сев А. Ф. Эстетическая терминология Платона // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., 1961; *Он же.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 330—334. — *68.*

[9] *Сын Аглаофонта Полигнот* с о. Фасос — знаменитый живописец V в. Павсаний в своем «Описании Эллады» подробно рассматривает картины Полигнота в Дельфах, на которых изображены разрушение Илиона и Одиссей в Аиде (X 25—29). — *68.*

[10] *Дедал, сын Метиона,* — строитель критского лабиринта (см. также: Алкивиад I, прим. 34). *Эпей, сын Панопея,* — легендарный строитель деревянного коня, с помощью которого греки овладели Троей. *Феодор Самосец* — мастер бронзового литья, по преданию, изготовил перстень Поликрата и чашу для Креза, посвященную Дельфийскому оракулу (см.: *Геродот* III 41). — *68.*

[11] Перечисляются мифические певцы и музыканты: *Олимп,* флейтист, связанный с культом фригийской Великой Матери богов; *Фамира,* или Фамирид, — фракийский певец, состязавшийся с Музами и ослепленный ими (*Гомер.* Ил. II 594 сл.); *Орфей,* прославившийся тем, что игрой на кифаре усмирял диких зверей и сумел очаровать бога смерти Аида, пытаясь вывести из царства мертвых свою жену Евридику (см.: *Овидий.* Метаморфозы X 1 — 105), погиб, растерзанный вакханками, буйными спутницами бога Диониса, культу которого Орфей был чужд, так как он связан с Аполлоном и Музами — покровителями искусства; *Фемий,* рапсод с о. Итака, исполнявший песни во дворце Одиссея и пощаженный им как певец во время убийства женихов (Од. I 154; XVII 262; XXII 230 сл.). — *69.*

[12] *Магнесийский камень,* или магнит, назван так по г. Магнесии (Малая Азия), неподалеку от которого был также мидийский г. Гераклея, богатый магнитом; отсюда второе название этого камня — гераклейский (ср. словарь Суда, Ἡράκλεια λίθος). Существует, однако, и другая этимология названия «гераклейский», которое можно читать также «Гераклов», от имени Геракла (при этом имеется в виду сила притяжения магнита) (см.: *Гассенди.* Свод философии Эпикура. М., 1966. С. 221 и прим. 91). — *69.*

[13] *Мелические поэты* — создатели мелоса, т. е. песенной лирики (см. также: Хармид, прим. 11). О *корибантах* см.: Критон,* прим. 19. — *69.*

[14] Вакханты и *вакханки* — жрецы и жрицы бога Диониса, охваченные в экстазе нечеловеческой силой. Еврипид в трагедии «Вакханки» рисует выразительную картину вакхического служения Дионису (см. речь Вестника, ст. 677—774). Платон (Федр 244а) пишет: «Но ведь величайшие из благ от неистовства в нас происходят, по божественному, правда, дарованию даруемого». Здесь же (244е—245а) содержится речь Сократа о разных видах неистовства, в частности исходящего от муз, овладевающего душой поэта и изливающегося в песнях. — *69.*

[15] Т. е. на Парнасе и склонах лесистого Геликона, горной гряды в Беотии, посвященной Аполлону и музам. — *69.*

[16] Эти слова Платона о поэте приводит Климент Александрийский (VI 18 // «Строматы», творение Климента Александрийского / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892). Представление о поэте, вдохновленном божественной силой, не было специфично только для идеалиста Платона, но

---

* Ссылки на диалоги Платона, помещенные в данном томе, даются по настоящему изданию, на другие диалоги — по изданию: *Платон.* Собр. соч.: В 4-х тт. М.: Мысль, 1990.

было присуще грекам вообще; материалист Демокрит тоже писал: «Без безумия не может быть ни один великий поэт» (68 В 17Diels = 569 Маков.), а также: «Все, что поэт пишет с божественным вдохновением... то весьма прекрасно» (68 В 18Diels = 570 Маков.). — *69.*

[17] *Дифирамб* — гимн в честь Диониса. Слово догреческого происхождения. Сам Дионис тоже именовался Дифирамбом. *Энкомий* — хвалебная песнь (см.: Менексен, преамбула). *Ипорхема* (*гипорхема*) — песнь в соединении с пляской. *Ямбы* — разновидность декламационной лирики с чередованием краткого и долгого слова в двухсложной стопе (◡ —), по содержанию большей частью сатирические. — *69.*

[18] *Тинних халкидец* — поэт, сочинитель пеанов (см. прим. 19). Порфирий (О воздержании II 18) сообщает: «Эсхил, говорят, рассказывает, что Тинних из всех поэтов, кого Дельфы удостоили написать пеан в честь бога (Аполлона), создал наилучший пеан» (*Porphyre*. De l'abstinence. 1—2 / Text établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon. Paris, 1977—1979). Пеан — гимн в честь бога Аполлона. — *70.*

[19] См.: *Гомер*. Од. XXII 1—4:

Сбросил с тела тогда Одиссей многоумный лохмотья.
С гладким луком в руках и с колчаном, набитым стрелами,
Быстро вскочил на высокий порог, пред ногами на землю
Высыпал острые стрелы и так к женихам обратился.

Пер. В. В. Вересаева

и Ил. XXII 131 сл.:

Так рассуждал он и ждал. Ахиллес подошел к нему близко.
Грозный, как бог Эниалий, боец, потрясающий шлемом...

Пер. В. В. Вересаева. — 70.

[20] Герои «Илиады» Гомера: *Андромаха* — жена Гектора, *Гекуба* (или Гекаба) — мать его, *Приам* — его отец. Остров *Итака* — родина Одиссея. — *70.*

[21] Ксенофонт в «Пире» (III 11) упоминает об актере Каллипиде, «который страшно важничает тем, что может многих доводить до слез». — *71.*

[22] *Хоревт* — участник хора. — *71.*

[23] *Мусей* — мифический поэт и прорицатель, ученик Орфея. О Мусее см. у Геродота (VIII 6 и 96) и Платона (Государство II 363с). Мусею приписывались поэмы «Евмолпия», «Теогония» и др. — *71.*

[24] Метафора; ср. Эсхил (Хоэфоры 167): «...сердце пляшет от страха». — *71.*

[25] Критике Платона здесь и ниже подвергается ходячее мнение о том, что занимающиеся Гомером знают «всякое искусство». Это — «подражатели», а «истины они не касаются» (см.: Государство X 598е—601а). — *72.*

[26] Платон цитирует здесь «Илиаду» XXIII 335—340 (пер. Н. И. Гнедича). — *72.*

[27] Ил. XI 638—640, пер. Я. М. Боровского. Вторая половина второго стиха соответствует стиху 625, что отражено в цитировании Платона и здесь в переводе. — *73.*

[28] Ил. XXIV 80—82 (пер. Н. И. Гнедича). — *74.*

[29] Од. XX 351—353, 355—357, пер. В. А. Жуковского. *Феоклимен* — сын Мелампа. *Мелами* — мифический прорицатель, жрец, основатель культа Диониса в Греции (см.: *Геродот* II 49). *Гомер*. Од. XV 225—255. — *74*.

[30] «Сражение у стен» — заголовок песни XII «Илиады» (в пер. Гнедича — «Битва за стену», в пер. Вересаева — «Битва у стены»). Далее цитируется XII 201—207. — *74*.

[31] *Аполлодор из Кизика* (см. 541c), *Гераклид из Клазомен* и *Фаносфен* — афинские стратеги родом из Малой Азии. Афиняне даровали им гражданство за их доблесть. О первых двух см. у Элиана XIV 5: Пестрые рассказы / Пер. С. В. Поляковой. М., 1963; о *Фаносфене* — единственное упоминание у Ксенофонта: Греческая история I 5, 18, 19. — *77*.

[32] *Эфесцы*, как и другие ионийцы, считались выходцами из Аттики. По Геродоту (I 147), ионяне чистой крови именно все те, которые «происходят из Афин». В другом месте (VIII 44) Геродот сообщает, что афиняне, пока нынешнюю Элладу населяли пеласги, «были пеласгами и назывались кранаями»; в царствование Кекропа названы были кекропидами, а когда власть наследовал Эрехфей, «они получили имя афинян и, наконец, по имени их предводителя Иона, сына Ксуфа,— ионянами». Таким образом, оказывается, что ионийцы — это древнейшие жители Аттики, переселившиеся в Малую Азию. — *77*.

[33] См.: Евтидем, прим. 35. — *77*.

ПРОТАГОР

Перевод диалога назван по имени Протагора (480/5—410/5) — одного из основателей софистики; по мнению древних, «самого неискреннего, но самого острого из софистов» (Gelli noctium Atticarum IV 10). Он родился в г. Абдера, во Фракии. О годах его юности и будто бы имевшей место встрече с Демокритом см. рассказ Авла Геллия (Op. cit. V 3), согласно утверждению последнего, сохраненный Эпикуром. Подробно о личности Протагора и его учении см.: *Ягодинский И. И.* Софист Протагор. Казань, 1906; см. также: Евтидем, прим. 32. Скудные фрагменты Протагора — у Дильса (Bd II. Kap. 80).

Относительно времени написания «Протагора» точных сведений нет. Комментаторы большей частью упражняются в определении не столько хронологии диалога, сколько хронологии изображенного в нем спора. Поскольку Протагор мыслится здесь пожилым, а Сократ еще в зрелом возрасте, возможно, что изображаемая в диалоге беседа происходила в 20-х годах V в., но это совершенно ничего не говорит о времени написания «Протагора». Естественнее всего исходить из более глубокого содержания «Протагора», чем прочих диалогов сократического периода, и из содержащихся в нем отдаленных намеков на зарождение у Платона позиции объективного идеализма. В таком случае, не стремясь к точному определению года появления диалога, можно с полной уверенностью сказать, что он относится к концу 90-х годов IV в. или, может быть, к самому началу 80-х годов.

Данный диалог интересен тем, что здесь, в доме богача Каллия, где остановился Протагор, собрались известнейшие афиняне, сыгравшие большую роль в судьбе города, и знаменитые софисты. О соотношении исторической правды и вымысла в диалогах Платона см. у А. Н. Гилярова (Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Киев, 1891).

Действие диалога происходит за год до начала Пелопоннесской войны (432 г.). Это второй приезд Протагора в Афины. Сократ еще полон сил, еще живы Перикл и его сыновья (они умерли во время чумы 429 г.). Агафон, Алкивиад и Критий — юноши. Обстановка, изображаемая здесь, чрезвычайно живописна. Важный Протагор, как корифей во главе хора, выступает впереди, за ним на почтительном расстоянии — его поклонники. Продик, укрытый шкурами, покоится на ложе и что-то гудит своим низким голосом. Слушатели — вокруг на скамьях и кроватях. Дом так набит гостями, что даже кладовку пристроили для приезжих, а привратник-евнух, которому надоела толпа софистов, едва впускает в дом Сократа. Диалог этот, собственно, и нельзя назвать диалогом. Это настоящая драматическая сцена, рассказанная Сократом некоему другу, вымышленному Платоном.

Перевод диалога «Протагор» в связи с кончиной Вл. Соловьева не был им окончательно завершен. По словам С. Н. Трубецкого, перевод этого диалога «представляется несколько тяжелым и неотделанным». Однако М. С. Соловьев не решился поправлять последнюю работу своего брата. Ряд поправок был внесен на последних стадиях Трубецким. В нашем издании текст заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн и отредактирован.

[1] См. у Гомера (Ил. XXIV 348): «С первым пушком на губах — прелестнейший в юности возраст». Это сказано о боге Гермесе. *Алкивиад* (см.: Алкивиад II, прим. 1) служил моделью как раз для статуй Гермеса (см.: Protrept. 53 // Clementis Alexandrini opera / Rec. G. Dindorfius. Vol. I. Oxonii, 1869). См. также: *Ксенофонт.* Воспоминания... I 2, 24. — *78.*

[2] Речь идет о Протагоре. — *78.*

[3] См.: Алкивиад II, прим. 1. — *78.*

[4] О сочетании мудрости и красоты как даре богов см. у Еврипида (Вакханки 877). — *78.*

[5] Поговорка (см.: *Геродот* III 42); διπλῆ букв.: «двойной». — *79.*

[6] Ср.: Критон 43а. — *79.*

[7] *Эноя* — аттический дем у границы с Беотией. — *79.*

[8] См.: Менон, прим. 7. — *79.*

[9] Протагор впервые приехал в Афины в 444/443 г. — *80.*

[10] См.: Апология Сократа, прим. 11. — *80.*

[11] *Гиппократ Косский* (460 — 377), тезка Гиппократа — участника диалога, знаменитый греческий врач (см. также: Алкивиад I, прим. 34); был близок к Демокриту из Абдеры. — *80.*

[12] *Поликлет аргосец* (из Сикиона) и *Фидий афинянин* — знаменитые ваятели V в., мастера хрисоэлефантинных статуй (золото и слоновая кость). Один прославился храмом Геры в Аргосе, другой — статуей Зевса в Олимпии. — *80.*

[13] Слово «софист» имеет в основе своей корень σοφ, указывающий на мудрость (ср.: σοφία — мудрость, σοφός — мудрый). Слово это было у древних греков приложимо ко всем видам ремесел и искусств. Ср. у Гомера (Ил. XV 412) о плотнике, который «знает искусство свое, обученный Палладой-Афиной»: ремесло здесь есть не что иное, как мудрость-Афина. Сюда же относится Ил. XXIII 315—318, где «разум», «ум» — μῆτις, едва отличимый от σοφία, присущ и лесорубу, и кормчему, и вознице. Поэтому мастером-демиургом (δημιουργός), сведущим в своем ремесле, могут быть (*Гомер.* Од. XVII 382—385) наряду с плотником врач, гадатель и певец, т. е.

люди, чье умение не ограничивается сноровкой с применением физической силы, а требует разума, мудрости и даже вдохновения. Нет ничего удивительного, что слово «софист» имело первоначально такое широкое значение. Между прочим, софистом у Эсхила назван Прометей (Прометей прикованный 62), правда, скорее в смысле хитреца и ловкача. О софистах см. также: Апология Сократа, прим 9; Евтидем, прим. 13, 19, 57; Гиппий больший, прим. 10 и др. — *81.*

[14] См.: Критон, прим. 13. — *81.*

[15] См.: Алкивиад I, прим. 53. — *82.*

[16] См.: Апология Сократа, прим. 9. — *83.*

[17] О *Перикле* см.: Феаг, прим. 19 и др. Мать *Каллия* (см.: Апология Сократа, прим. 11), разведенная с мужем, вступила в брак с Периклом и родила *Парала* и *Ксантиппа (Плутарх.* Перикл XXIV). См. также: Менон, прим. 37. О *Хармиде* см.: Феаг, прим. 25. *Филиппид, сын Филомела,* принадлежал к старинному афинскому роду. *Антимер megдеец* упоминается только здесь у Платона. — *84.*

[18] Перефразировка стиха из Гомера (Од. XI 601 сл.): «После того я увидел священную силу Геракла». — *84.*

[19] *Эриксимах,* врач, и *Федр* из дема Миррина — действующие лица в диалогах «Пир» и «Федр». *Андрон, сын Андротиона* из дема Гаргетт, — ученик Гиппия, друг молодого аристократа Калликла (см. также: Горгий 487с), участник олигархического переворота 411 г. — *84.*

[20] Перефразировка стиха из Гомера (Од. XI 528 сл.). — *84.*

[21] *Керамеец Павсаний* (не назван по отцу и роду из-за незначительного происхождения; в Керамике жили гончары) и *Агафон* (будущий трагический поэт) действуют в «Пире». — *84.*

[22] *Оба Адиманта:* один из них, сын Левколофида, стратег, противник демократии, участвовал в битве со спартанцами при Эгоспотамосе (405 г., битва эта решила исход Пелопоннесской войны; см.: Менексен, прим. 31), попал в плен, но остался в живых, так как, видимо, предал афинские суда спартанцам (см.: *Ксенофонт.* Греческая история I 4, 21; II I, 30—32). *Сын Кепида* упоминается только здесь у Платона. — *84.*

[23] См.: Хармид, прим. 4. Об отношениях *Крития* и *Алкивиада* с Сократом см.: *Ксенофонт.* Воспоминания... I 2, 12—18. — *85.*

[24] Утверждение Протагора о древности софистического искусства вполне обоснованно, если под софистикой понимать искусство мудрости. В одном из «Гомеровских гимнов» (III 511) прямо говорится о том, что Гермес изобрел «искусство мудрости». Симонид Кеосский (VI—V вв.) — знаменитый греческий элегик и создатель хоровых песен (см. прим. 47 и 52; Горгий, прим. 8; Гиппарх, прим. 1). Устами Протагора Платон говорит, что под прикрытием разработки теории музыки и преподавания не только музыки, но даже и гимнастики часто выступало софистическое искусство, вызывавшее враждебность слушателей. Из софистов, действовавших подобным образом, известны, например, атлет и теоретик гимнастики Икктарентинец (Законы VIII 839е—840а) и учитель Гиппократа Косского (см. прим. 11) врач Геродик. Последний содержал гимнасий в Афинах. Ввел гимнастику в лечебных целях, удлинял жизнь больного, при этом его не вылечивая. Платон (Государство III 406а) с негодованием пишет, что Геродик «сперва жестоко мучил самого себя, а потом и многих других». *Агафокл* — ученик пифагорейца *Пифоклида* (см.: Алкивиад I, прим. 25). См. также: Ион, прим. 11 и 25. — *85.*

[25] В ориг. σὺν ϑεῷ — «с богом». — *86.*

[26] Греческие софисты постоянно находились в окружении своих почитателей. — *86.*

[27] *Зевксипп* (Зевксис, или Зевксид) из Ю. Италии — знаменитый художник (V в.). Упоминается также Ксенофонтом (Воспоминания... I 4, 3); возможно, идентичен Зевксиду в «Горгии» (453с). — *87.*

[28] *Орфагор* — флейтист, учитель фиванского стратега Эпаминонда. — *87.*

[29] *Добродетель,* о которой здесь говорится, и есть, собственно, тема диалога. Как обстоит дело с добродетелью и что такое добродетель (360е) — вот вокруг чего вертится весь разговор. «Добродетель», конечно, приблизительный перевод, так как термин ἀρετή можно переводить по-разному. «Ареté» в данном месте отождествляется с πολιτική τέχνη, т. е. с искусством управлять государством (см. также 320е, 322е, 323а—b и т. д.). О термине «ареté» см.: *Krämer H. J.* Op. cit. — *88.*

[30] *Клиния* Алкивиад называет (Алкивиад I 118е) бешеным, а сыновей Перикла — глупыми. *Арифрон* — брат Перикла. См. также: Алкивиад I, прим. 27. — *88.*

[31] В основе *мифа,* рассказываемого Протагором, лежат проблемы этические, социальные и историко-культурные. Здесь миф (μῦϑος) противопоставляется «рассуждению» или «доказательству» (λόγος — см. 320с, 324d, 328с). Вместе с тем его сказочно-поучительный характер — это как бы внешний покров, в который облечен логос. О мифах Платона см.: *Willi W.* Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie. Leipzig, 1925; *Reinhardt K.* Platons Mythen. Bonn, 1927; *Тахо-Годи А. А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 58—82 (с библиографией).

В данном мифе боги творят все живое, в том числе людей. Ср.: *Гесиод.*

Теогония. Ст. 127 сл. И Прометей (см.: *Эсхил.* Прометей прикованный 90) называет *Землю* — богиню Гею — «Всеобщая Мать», а Еврипид (fr. 839 N.— Sn.) говорил, что она «рождает... смертных, растения и племена животных, откуда по справедливости и называется матерью всех» (хотя здесь же: «Зевсов эфир — породитель людей и богов»). Но у Овидия (Метаморфозы I 81) сохранилось предание о том, что людей вылепил из земли и воды Прометей. Защитником рода человеческого Прометей предстает еще у Гесиода (Труды и дни 42—52) и Эсхила (Прометей прикованный 439—506), где прямо говорится: «Все искусство у людей от Прометея». Своеобразная история развития культуры человека рисуется Софоклом в «Антигоне» (332—375), где нет никакого упоминания о Прометее. К тому же начала государственности и порядка, а также нравственные качества человека связаны, по представлениям древних греков, не с дарами Прометея, а с деятельностью Зевса (см.: *Гесиод.* Теогония 96; Труды и дни 256—264), почему Зевс у Аристофана и носит имена «Отца» (Ахарняне 223), «Óтчего» (Облака 1468), «Дружественного» (Ахарняне 730), «Общеродового» (fr. 245 Kock), «Покровителя народного собрания» (Всадники 410), «Царя» (Лягушки 1278), «Эллинского» (Всадники 1253), а также «Спасителя», «Помощника», «Освободителя», «Советника», «Устроителя», «Благодетеля».

По Платону, людям недостаточно технического прогресса, идущего от Прометея. Они должны обладать культурой социального общения и следо-

вать нормам этики, которые подсказываются их совестью, вложенной в них по повелению Зевса Гермесом.

...*Из смеси земли и огня.* О двух видах элементов — огне и «плотной, тяжелой» ночи (видимо, речь идет здесь о земле) — гласит фрагмент Парменида (В 8, 53—58 Diels). Платон в «Тимее» (31b) тоже пишет: «Начав созидать тело Вселенной, бог творил его из огня и земли» (в определенной пропорции). — *89.*

[32] *Прометей* и *Эпиметей* (миф.) — братья, дети титана Иапета, брата Кроноса, т. е. двоюродные братья Зевса. Имена Прометей и Эпиметей выражают их сущность. Прометей — «предвидящий» (индоевроп. корень me—dh = men—dh — «размышлять»), Эпиметей — «тот, кто после думает», т. е., как говорят, «крепкий задним умом». Прометей близок по своим «просветительским функциям» к Гефесту — богу кузнечного дела и Афине — богине мудрости, у которых он и крадет «искру огня» (см.: *Гесиод.* Труды и дни 50 сл.; *Эсхил.* Прометей прикованный 107—111). — *89.*

[33] Об общности *Афины* и *Гефеста* см.: Критий 109с. Общее святилище их было в храме Гефестионе *(Павсаний* I 14, 6). Была даже Афина Гефестия (см.: Corpus inscriptionum atticarum II 114). В честь Афины, Гефеста и Прометея устраивалось факельное шествие или даже бег с факелами на праздниках Панафинеи, Гефестии и Прометейи. — *89.*

[34] *Стражи Зевса* (миф.) — Власть и Сила. Именно они приводят Прометея в Скифию, где его за похищение огня Гефест по приказу Зевса приковывает к скале (см.: *Эсхил.* Прометей приковаввый 1—17 // Трагедии / Пер. С. Апта. М., 1971). — *90.*

[35] См.: Лисид, прим. 9. — *90.*

[36] Характерно, что для Протагора хорошее и дурное, о которых здесь идет речь, происходят *от природы и случая,* т. е. этим подчеркивается релятивизм и произвольность допущений софистов. — *91.*

[37] *Единое* (τὸ ἕν) в данном случае объединяет различные виды человеческой добродетели. См. также: Ион, прим. 8. — *92.*

[38] О благотворном воздействии музыки с ее ритмом и гармонией на физическое и духовное здоровье человека учили еще древние пифагорейцы (15, 25 // Jamblichi de vita pythagorica liber. Rec. A. Nauck. Petropoli, 1884). См. также у самого Платона (Государство III 403с): «Мусическое искусство завершается любовью к прекрасному». Страбон (География I 2, 3) пишет: «...музыканты утверждают, что эти занятия [игра и пение] имеют воспитательное значение и способствуют нравственному усовершенствованию». О роли музыки в жизни античного человека см.: Античная музыкальная эстетика / Вступит. очерк и собр. текстов А. Ф. Лосева. М., 1960. — *93.*

[39] *Ферекрат* в комедии «Дикари» высмеял афинян, убегающих, со гласно сюжету его комедии, от испорченных сограждан и столкнувшихся с подлинными дикарями. Комедия была поставлена на празднестве *Леней* (месяц Гамелион — январь) в 421 г. — *95.*

[40] *Еврибат* — предатель, продавшийся персидскому царю Киру и погубивший воевавшего с ним царя Креза. *Фринонд* — мошенник. Имена этих двух лиц стали нарицательными. — *95.*

[41] Во время *долгого пробега* надо было 12 раз объехать стадион в Олимпии. — *96.*

[42] Сходство противоположностей, о которых здесь и выше говорит Протагор, напоминает учение Гераклита об относительности противопо-

ложностей. Ср.: «Холодное становится теплым, теплое — холодным, влажное — сухим, сухое — влажным»; «В нас всегда одно и то же: жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость. Ибо это, изменившись, есть то и, обратно, то, изменившись, есть это»; и, наконец: «У бога все прекрасно, хорошо и справедливо. Люди же считают одно справедливым, другое — несправедливым» (fr. 126, 88, 102 Diels). Однако, зайдя слишком далеко в своем релятивизме (Протагор 331e—334c), Протагор подменяет диалектику единства противоположностей тождеством антиномий; поэтому в дальнейшем оказывается, что у него рассудительность и безрассудство, благо и зло — одно и то же. — *103.*

[43] В ориг. τρίβων — короткий грубый *плащ.* — *104.*

[44] *Крисон* — сицилийский бегун, который трижды побеждал на Олимпийских играх — в 448, 444, 440 гг. Платон в «Законах» (VIII 840a) восхваляет его и других атлетов, хотя «воспитание их души было гораздо хуже, чем у наших идеальных граждан, а тело их гораздо более было преисполнено жизненных сил». — *104.*

[45] В речи Продика чувствуется гордость мастерством в исследовании синонимов (см. также 340b). Особенно популярны были под его влиянием рассуждения о различии «блага», «счастья», «радости», «наслаждения»; ср. например: *Геродот* I 32 (беседа Солона и Креза о счастье и благе). — *105.*

[46] Излюбленная тема софистических бесед — противопоставление *природы* и *закона* (φύσις и νόμος). См. также: Гиппий больший, прим. 13. Ксенофонт в «Воспоминаниях...» (IV 4: разговор с Гиппием о справедливости) приводит целый ряд высказываний Гиппия о законах. Гиппий говорил: «А разве можно, Сократ, придавать серьезное значение законам и повиновению им, когда сами творцы их часто отменяют их и переделывают?» Об истории этих понятий детально см.: *Heinimann F.* Nomos und physis. Basel, 1945; о софистической антитезе природы и закона — S. 110—162, специально о Протагоре — S. 110—125. — *105.*

[47] Стихи Симонида Кеосского (см. прим. 24), приводимые здесь и ниже, относятся, по Бергку, к эпиникию Симонида (fr. 5 Bergk), а по Дилю — к его сколию, т. е. застольной песне (fr. 4 Diehl). У филологов XVIII—XIX вв. (Гейне, Шлейермахер) были попытки реконструировать эту песнь (подробно об этом см.: *Wilamowitz-Moellendorff U. v.* Sappho und Simonides. Berlin, 1913. S. 159). Мы приводим здесь текст этого стихотворения Симонида в той последовательности, как оно цитируется Сократом у Платона в данном диалоге (339b—346c):

Трудно поистине стать человеком хорошим,
Руки, и ноги, и ум чтобы стройными были,
Весь же он не имел никакого изъяна...
Вовсе неладным сдается мне слово Питтака,
Хоть его рек и мудрец: добрым быть нелегко...
Богу лишь одному дан этот дар...
Нет возможности зла избежать человеку
В тяжкой беде, злобной, необоримой...
Добрый поступок свершая, всякий будет хорошим,
Зло свершая, будет дурным...
Жизнь, что судьба мне дала, потому я не трачу впустую
Ради надежды тщетной найти средь людей совершенство:

Сколько б ни было нас, плодами сытых земными,
Нет человека такого; а если б нашел я — сказал бы...
Всех и хвалю и люблю я также охотно,
Злого кто не свершил. А с судьбой не воюют и боги...
Мне довольно того, чтобы не был дурным он [человек],
Вовсе негодным, но знал бы правду и пользу
Города, здравый ум бы имел — такого не осужу я.
Я не любитель корить: глупцов ведь бесчисленно племя...
Все прекрасно, в чем примеси нету дурного...

Стихотворный перевод этой песни (на русском языке — впервые) выполнен С. Я. Шейнман-Топштейн.

Скопас — фессалийский владетель. — *107.*

48 См.: Гиппий больший, прим. 2. — *107.*

49 Ил. XXI 307. — *108.*

50 Данное рассуждение свидетельствует о философском подходе Сократа к языку, так как разница в употреблении «быть» и «стать» в греческом бытовом языке уже исчезала, а в поздней античности стерлась совсем. В дальнейшем (344b—е) Сократ блестяще развил свою мысль об отличии изречений Симонида и Питтака. К его комментарию можно добавить также, что существует некоторая разница между «хорошим» человеком Симонида (ἀγαϑός) и «добрым» («благородным», «превосходным») человеком Питтака (ἐσϑλός). Во фрагменте Симонида ἀγαϑός — это тот, кто обладает гармоничным сочетанием здоровья, красоты и ума. Ср. fr. 56 Diehl: «В прекрасной мудрости нет очарования, если кто не имеет достаточно здоровья». См. также: Алкивиад I, прим. 48. — *108.*

51 Здесь и выше (340d) дана выборка из стихов Гесиода «Труды и дни» 289—292. — *108.*

52 Сократ, видимо, слушал *Продика* (см.: Апология Сократа, прим. 9), но не систематически. В «Кратиле» (384b) он сам говорит, что слушал его урок не за 50 драхм, а только за драхму, соответственно чему менялось и содержание урока. Известно, что своих не очень серьезных учеников Сократ отсылал к Продику (Теэтет 151b). — *109.*

53 *Симонид* Кеосский (см. 346d—е и прим. 24) писал иной раз, в зависимости от жанра, на эолийском (лесбосском, или *митиленском)* диалекте, хотя сам, как и Продик, был ионийцем с о. Кеос, вблизи Аттики. Формы эолийского и дорийского диалектов Платон (Кратил 401с) именует чужеземными. Разница между греческими диалектами была довольно значительна. Люди ученые и образованные старались говорить на аттическом диалекте. — *109.*

54 *Кеосцы* славились своей порядочностью. — *110.*

55 Здесь Сократ создает, мы бы сказали, миф о глубоко скрытом интеллекте спартанцев, чтобы противопоставить словесную (и не только словесную) распущенность софистов благородной сдержанности лаконцев. Ср.: Гиппий больший, прим. 12. — *110.*

56 Ср.: Горгий 515е. — *110.*

57 Перечисляются так называемые семь мудрецов (см.: Гиппий больший, прим. 2). Платон помещает среди них *Мисона* вместо обычного Периандра. Мисона дельфийский оракул назвал мудрейшим (см.: fr. 61 Diehl). — *111.*

[58] *Лаконское немногословие* вошло в поговорку. Отсюда — «лаконичный», т. е. краткий. — *111.*

[59] Греки называли такую перестановку гипербатом (ὑπερβατόν) — переносом, который в позднеантичной риторике стал специальным термином. В трактате «О возвышенном» (22, 1 / Пер. Н. А. Чистяковой. М.; Л., 1966) читаем по поводу этого термина, что люди, «охваченные душевной тревогой, мечутся по сторонам, словно подгоняемые переменным ветром, меняя выражения мысли и даже привычный строй речи». — *111.*

[60] Цитата из неизвестного поэта (см. fr. adespota, S. 1355 Bergk), которого цитирует также Ксенофонт (Воспоминания... I 2, 20). Ср.: Еврипид: «Дурной человек никем иным не бывает, как только плохим. Благородный — только благородным. Природу свою он не погубил никаким нечестьем. Он всегда хорош» (Гекуба 592 сл.). — *112.*

[61] О *флейтистках* и танцовщицах на пиру см. у Ксенофонта (Пир II 1), а также у Платона (Пир 212d—e): Алкивиад появляется у Платона в сопровождении флейтистки. — *115.*

[62] Ил. X 224 сл. Это слова Диомеда перед его уходом вместе с Одиссеем лазутчиками в лагерь троянцев. — *116.*

[63] См. 329c—d. — *116.*

[64] *Пельтасты* — легковооруженные воины. — *117.*

[65] Ср.: Законы V 732e—733a: «Дóлжно хвалить прекраснейшую жизнь... и за то, что она может доставить... то, к чему мы стремимся, именно — испытывать больше радости и меньше скорби». — *119.*

[66] Ср.: *Аристотель.* Никомахова этика VII 3, 1145 b 22. — *120.*

[67] Ср.: Горгий 451b: «Что такое искусство арифметики? ...искусство о четном и нечетном», а также о видах числа у Филолая (44 B 5 Diels). — *124.*

[68] *Измерение,* или измерительное знание, — термин, чрезвычайно характерный для рассуждений Платона, близкого к пифагорейцам и построившего на точнейших вычислениях картину всего космоса (см.: Тимей, а также Государство X 614b—621b). — *124.*

[69] Утверждением, что *понимание* (здесь — σοφία) страшного и нестрашного есть *мужество в противоположность неведению этого,* Сократ приходит к обоснованию своего тезиса о том, что знание есть мужество (350c). — *129.*

[70] Игра слов: *Прометей — опромет*чивый. Сократ старается не обходиться без помощи Прометея (не быть опрометчивым), т. е. пользуется мыслью и знанием. — *130.*

[71] Игра слов: по-гречески «красота» — τὸ κάλλος, «красивый» — καλός. Этот конец ироничен в духе Сократа: стоило ли являться к Протагору и вести столь сложный разговор только ради *красавца Каллия?* — *130.*

ГОРГИЙ

Диалог назван по имени Горгия Леонтинского (см.: Апология Сократа, прим. 9). К нему, «как к отцу, восходит искусство софистов» *(Филострат.* Жизнь софистов I 9). Как сообщает словарь Суды, Горгий был учеником Эмпедокла, а среди своих учеников имел Пола Агригентского (действует в диалоге «Горгий»), Перикла, оратора Исократа. По преданию, он жил более ста лет и до глубокой старости сохранил силы и свежесть чувств. Бóль-

шую часть жизни прожил на севере Греции, в Фессалии. Жизнь Горгия была на удивление счастлива. Он был очень богатым человеком, ходил в пурпурных одеждах (см.: *Элиан.* Пестрые рассказы XII 32).

Будучи учеником Эмпедокла, Горгий через его посредство усвоил важнейшие принципы элеатов, а именно Парменида — учителя Эмпедокла. Горгий признает парменидовское неизменное бытие, отличное от вечно изменяемого чувственного мира. Однако о бытии этом, по Пармениду, мы ничего не можем знать, так как наше мышление вечно меняется и не относится к сфере неизменного бытия. Поэтому в рассуждении и мысли нет ничего твердого, надежного, познавательного, что и ведет Горгия к своеобразному нигилизму. Риторика же, ничего не зная о предмете речи (по Горгию, она и не может о нем знать), становится искусством словесной игры, остроумной, блестящей и призрачной. Однако риторикой можно пользоваться в чисто практических целях (чему и учили софисты); вот почему Горгий (Филеб 58а) утверждал, что «искусство убеждать людей много выше всех искусств, так как оно делает всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению».

О Горгии см.: *Брентано Т.* Указ. соч. С. 61—69; *Gomperz H.* Op. cit. S. 1—34; *Bonitz H.* Platonische studien. 3. Aufl. Berlin, 1886. S. 1—46. Все материалы о Горгии и фрагменты его сочинений помещены у Дильса (Bd II. Кар. 82. Рус. пер.: *Маковельский А.* Софисты. Вып. I. Гл. V). В этом диалоге Платона Сократ и его ученик Херефонт (см.: Апология Сократа, прим. 15), опоздав на выступление Горгия и, видимо, отклонив приглашение Калликла встретиться с Горгием у него в доме, начинают беседу прямо здесь же, в гимнасии, где только что выступал Горгий. В этой беседе Сократу и Херефонту противостоят Горгий и его ученик Пол Агригентский. Интересна фигура Калликла, молодого аристократа, богача, стремящегося к государственной карьере, умного, проницательного, но жестокого и эгоистичного, так называемого сильного человека. Калликл, возможно, блестящий вымысел Платона. Действие диалога можно датировать только приблизительно (405 г.), так как здесь довольно много хронологических несообразностей.

Непосредственная проблема диалога: как жить? А в связи с этим: какова суть и цель риторики?

[1] В этих словах Херефонта — намек на героя трагедии Еврипида Телефа, раненного копьем Ахилла и им же исцеленного. — *131.*

[2] *Искусство,* о котором говорит Херефонт, — медицина, так как брат Горгия *Геродик* — врач (см.: Протагор, прим. 2). Медицина считалась искусством (или наукой — τέχνη) в отличие от занятий, основанных на чисто практической сноровке. Так, Сократ (462b—c) вообще не считает риторику искусством, но лишь сноровкой и опытностью (449d). — *132.*

[3] *Аглаофонт* и его сыновья *Аристофонт* и *Полигнот* — известные живописцы. Особенно знаменит последний (см.: Ион, прим. 9). — *132.*

[4] Слова Пола, видимо, представляют парафразу из его сочинения, до нас не дошедшего, Аристотель (Метафизика I 1, 981a 4—5) приводит, со ссылкой на Пола, почти те же слова. Вполне возможно, однако, что он знает их из платоновского «Горгия», а не из сочинений самого Пола. — *132.*

[5] Имеется в виду *гомеровский оборот,* когда вместо «я называюсь» говорится «я хвалюсь». Например, Од. I 180: «Имя мне — Мент...» (букв.: «Я хвалюсь, что я Мент...»). — *133.*

[6] Игра в шашки, по Платону (см. Федр 274с), изобретена египетским богом Тевтом. Греки различали рассуждение о числах, т. е. теорию числа (искусство *арифметики*), и *искусство счета* («логистику»). Ср.: Горгий 451b: «...что такое искусство арифметики? ...Это одно из искусств, обнаруживающих свою силу в слове... На что направлена эта сила? ...На познание четных и нечетных чисел...»; Хармид 166а: «Счетное знание относится к определению равных и неравных величин, т. е. к определению их связи и взаимной зависимости». — *135.*

[7] Предлагая новый закон и желая оттенить в нем главное, вносивший его обычно как бы отметал второстепенное при помощи формулы «*во всем прочем... и т. д.*», аналогичной нашему «и тому подобное». — *136.*

[8] *Застольная песнь*, т. е. «сколий». Песнь, о которой здесь говорит Сократ, Климент Александрийский (Строматы IV, гл. V 23) приписывает Симониду Кеосскому (см.: Протагор, прим. 24): «Для человека быть здоровым лучше всего, второе — стать статным и красивым, третье — стать честно богатым» (Scol. anon. fr. 7 Diehl). Платон не приводит четвертое желание, которым заканчивается песня: «Процветать вместе с друзьями». В схолии к данному месту эта застольная песнь приписывается не только Симониду, но также и Эпихарму. На этот же сколий «прекрасного Платона» ссылается Атеней (XV 694ef), приводя толкование этой песни эллинистическим комиком Анаксандридом (II fr. 17 Kock). — *136.*

[9] См.: Протагор, прим. 27. — *138.*

[10] Горгий понимает красноречие главным образом как искусство убеждения в том, что справедливо и несправедливо, хорошо и дурно. Это видно также из мнения ученика Горгия Исократа (см.: Евтидем, прим. 58). В своей третьей речи, посвященной кипрскому владетелю Никоклу, он тоже говорит о риторике, которая установила законы о справедливом и несправедливом, о постыдном и прекрасном (III 7): «...с ее помощью мы уличаем дурных и восхваляем хороших. Через нее мы воспитываем неразумных и одобряем разумных». Исократ энергично защищает своего учителя, возводя риторику в ранг всемогущего искусства и тем самым критикуя Платона (см.: Isocratis orationes / Ed. Benseler — Blass. Vol. 1. Lipsiae, 1913). — *139.*

[11] Представление о *вере,* не основанной на людских мнениях, приобретенных через выучку или знание, было уже у элеатов (28 В 8; 31 В 71 Diels). — *139.*

[12] *Афинские стены* — так называемые Длинные стены (см.: Менексен, прим. 37). *Пристани* — в Пирее: Мунихий, Кантар и Зея. О *Фемистокле* и *Перикле* см.: Феаг, прим. 19. — *140.*

[13] Борьба: в ориг. «панкратий» — самый сложный и опасный вид борьбы в Древней Греции. — *141.*

[14] *Палестра* — место для упражнения в борьбе. — *141.*

[15] *Ложное мнение,* или суждение, для Сократа — тяжкое зло. Сам же Горгий в речи «Похвала Елене» (В 11, 11 Diels) говорит о страшной силе ложной речи и ложного мнения: «...весьма многие о весьма многом доставляют душе мнение... Будучи обманчивым и шатким, мнение доставляет тем, кто им пользуется, обманчивые и шаткие успехи». — *142.*

[16] Мнение о широкой *свободе* слова в Афинах выражено Платоном и в «Законах» (I 641е), где с этой точки зрения сравниваются три государства: «...наше государство любословно и многословно, Лакедемон краткословен, на Крите же развивают скорее многомыслие, чем многословие». — *146.*

[17] Игра слов: πῶλος по-греч. означает «жеребенок». — *149.*

[18] *Анаксагор* (см.: Апология Сократа, прим. 27) — автор сочинения «О природе». В словах Сократа о том, что если дать телу господствовать над самим собой, то все вещи смешались бы воедино, слышен отзвук учения Анаксагора о гомеомериях и «нусе» — Уме. По свидетельству Аристотеля (59 A 43 Diels), гомеомериями у Анаксагора назывались мельчайшие материальные частицы. Анаксагор говорил (59 B 1 Diels), что «из единой смеси выделяются бесконечные по числу гомеомерии, причем все заключается во всем...», т. е. здесь мы находим явное соответствие словам Сократа. Смешение элементов может упорядочиться только благодаря Уму, который приводит в движение косную неподвижную материальную смесь, тем самым выделяя и разделяя ее (B 13 Diels). Ум, по Анаксагору, «бесконечен, самодержавен и не смешан ни с одной вещью, но только он один существует сам по себе... Он обладает совершенным знанием... порядок всего определил Ум» (B 12 Diels). Учение Анаксагора было настолько популярно, что Сократ находит возможным походя сослаться на него. — *150.*

[19] См.: Феаг, прим. 13. — *156.*

[20] См.: Апология Сократа, прим. 53. — *157.*

[21] Сократ как бы предсказывает свою собственную судьбу. — *158.*

[22] *Дар Никия* (см.: Лахет, прим. 2) — *треножники* — стоит в святилище Диониса потому, что он, как очень богатый человек, был не раз хорегом. Как сообщает Плутарх (Никий III // Сравнительные жизнеописания), еще в его время продолжал стоять поставленный Никием «на священном участке Диониса храм для треножников, которые получали в награду хореги-победители». *Аристократ, сын Скеллия,* — один из вождей олигархов в афинском государственном перевороте 411 г. Был казнен в 406 г. после битвы при Аргинузских островах (см.: Апология Сократа, прим. 36). Треножник в честь победы его хора на празднестве Таргелий стоял в храме, воздвигнутом еще Писистратом. — *158.*

[23] Об этой страшной казни, когда человека помещают в просмоленный мешок и сжигают на огне, пишет Атеней (XII 524a) со ссылкой на Гераклида Понтийского, рассказывая о событиях в Милете (VI в.): тогда богатые, взявши власть, предали ужасной казни своих противников — и взрослых, и детей. Перечень мучительных истязаний см. в «Государстве» Платона. Именно несправедливые, говорится там, полагают, что справедливого надо «сечь, пытать и держать в оковах, что ему выжгут и выколют глаза и что, наконец, испытав все роды мучений, он пригвожден будет ко кресту и узнает, что человеку надобно хотеть не быть, а казаться справедливым» (II 361e). — *159.*

[24] См.: Апология Сократа, прим. 36. *Наша фила* — Антиохида. — *160.*

[25] Эта мысль Сократа не раз повторяется у Платона. Именно на этой идее основано нежелание Сократа бежать из тюрьмы или отказ его вызвать снисхождение судей (см.: Критон, прим. 11). См. также: Апология Сократа, прим. 39. — *160.*

[26] Рассуждениям Сократа о природе прекрасного специально посвящен диалог «Гиппий больший». — *161.*

[27] *Несправедливость, невежество, трусость* противопоставляются трем добродетелям — справедливости, мудрости, храбрости. Ксенофонт в «Воспоминаниях...» посвящает специальные главы беседам Сократа о хорошем и прекрасном (III 8), о храбрости и мудрости (III 9) и о справедливости (IV 6). — *165.*

[28] Игра слов: Калликл «влюблен» в народ, *демос,* и красавца Демоса, сына богача *Пирилампа* (см.: Хармид, прим. 17). В греческом оригинале имя этого красавца, созвучное слову «народ», не упоминается. Та же игра слов и дальше (513а—с). — *170.*

[29] Говоря о своей *любви — философии,* Сократ как бы подчеркивает отличие ее от софистики, которую представляет Калликл. Во второй половине V в. софистика и философия уже резко разграничивались, и хотя у Геродота мудрецы носят название софистов (I 29), он уже употребляет глагол «философствовать» применительно к Солону (I 30). Известен такой фрагмент: «Ибо очень много должны знать мужи-философы, по Гераклиту» (22 В 35 Diels). Дильс, комментируя этот фрагмент, считает, что слово «философ» ионийского происхождения и, возможно, создано впервые Гераклитом. Историю терминов «философия» и «философ» на протяжении тысячи лет, от досократиков до IV в н. э., дает Маленгрэ (см.: *Malingrey A.-M.* Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque. Paris, 1961). См. также: Протагор, прим. 13. — *171.*

[30] О противопоставлении софистами *природы* и *обычая* (закона) см.: Гиппий больший, прим. 13. Закону, установленному людьми и государством, противопоставляется также «неписаный» закон, о котором говорит Антигона в одноименной трагедии Софокла (457—461):

Не знала я, что твой приказ всесилен
И что посмеет человек нарушить
Закон богов, не писаный, но прочный.
Ведь не вчера был создан тот закон —
Когда явился он, никто не знает.

Пер. С. Шервинского.

Ср. у Ксенофонта беседу Сократа и софиста Гиппия: «...о неписаных каких-нибудь законах, Гиппий, ты имеешь сведения? — спросил Сократ. — Да, — отвечал Гиппий, — это те, которые признаются одинаково во всякой стране... — Так кто же, по-твоему, установил эти законы? — спросил Сократ. — Я думаю, — отвечал Гиппий, — боги дали эти законы людям» (Воспоминания... IV 4, 19—20). О высоком предназначении закона как некой нравственной силы, дарованной Зевсом, см. у орфиков: «Закон сопрестолен Зевсу, как говорит Орфей» (fr. 160 Kern). У орфиков был даже «Гимн Ному», т. е. Закону, который красноречиво именовался в нем «святым царем бессмертных и смертных», «небесным», «верной скрепой моря и суши», «опорой телесной природы». Он несет «беззаконным злейшую месть», он «блаженный», «всечтимый, несущий обилие» (64 // Orphei hymni / Ed. G. Quandt. Berolini, 1955). — *171.*

[31] Свободный (будь то мужчина, женщина, старик или мальчик) и *раб* у софистов имеют каждый свою особую добродетель, причем, по их мнению, нет никакой добродетели в том, чтобы не сопротивляться злу злом, как учил Сократ (Критон, прим. 11). Согласно «Менону» (71е—72а), добродетель состоит в том, чтобы «справляться с государственными делами, благодетельствуя при этом друзьям, а врагам вредя и остерегаясь, чтобы самому от кого не испытать ущерба... Добродетель ребенка — и мальчика, и девочки — совсем в другом; в другом и добродетель престарелого человека, хоть свободного, хоть раба». — *172.*

[32] В том, что *законы устанавливают слабосильные* — «а их большинство», — чтобы оградить себя от сильных, уверен не только Калликл. Критий (см.: Хармид, прим. 4), по свидетельству Секста Эмпирика, «принадлежавший к числу безбожников, поскольку он говорил, что бога выдумали древние законодатели... чтобы никто тайно не обижал ближнего, боясь наказания от богов» (88 B 25 Diels), прямо говорит устами героя своей сатировской драмы Сисифа: «Было время, когда жизнь людей была беспорядочной и подобной жизни животных и когда господствовала грубая сила... Затем... люди установили карающие преступников законы, чтобы справедливость царствовала одинаково над всеми и чтобы насилие было у нее в неволе» (Ibid., 1—7). — *172.*

[33] *Отец Ксеркса* — Дарий I. См.: Алкивиад I, прим. 5 и Менексен, прим. 21. — *172.*

[34] Речь Калликла свидетельствует о том, какими крайними выводами чревато учение софистов. Калликл — индивидуалист, действующий всегда по произволу и неизменно считающий свои действия справедливыми. Он требует активности, а не увещевания и философских бесед. Калликл как человек сугубо практический проницательно видит будущее Сократа, осужденного (486b) и потерпевшего поражение из-за нежелания активно сопротивляться злу. Интересно сравнить отношение к большинству Сократа, с одной стороны, и Калликла и софистов — с другой: в противоположность Калликлу Сократ считает, что установления большинства — это установления сильных, т. е. законы, которым надо подчиняться. Позиция Сократа в отношении большинства ясно рисуется в диалоге «Критон», а также в ряде мест диалога «Горгий» (459a, 488 d—e). — *172.*

[35] *Пиндар* (522—442) — великий греческий лирик родом из Фив, создатель хоровых песен-«эпиникиев» в честь победителей на общегреческих играх. Здесь цитируется fr. 169 Snell—Maehler; в его «Немейской оде» (X 72) читаем также: «Тяжкий спор — общаться с мощными людьми». *Геракл,* который в дальнейшем (например, у киников) получает облик страдальца, в классическом представлении отлицетворял собой грубую силу. — *173.*

[36] См.: Алкивиад II, прим. 10. — *173.*

[37] Т. е. Гомера (см. Ил. IX 440 сл.). Имеются в виду слова Феникса, воспитателя Ахилла, обращенные к нему:

Юный, не знал ни войны ты, для всех одинаково тяжкой,
Ни совещаний народных, где славой венчаются люди. — *174.*

[38] См.: Алкивиад II, прим. 10. — *174.*

[39] Здесь Калликл перефразирует слова *Зета* к *Амфиону* (fr. 185 N. — Sn.); «женственное поведение», в котором Зет упрекает Амфиона, Калликл заменил «ребячеством». — *174.*

[40] *Еврипид.* Антиопа (fr. 186 N. — Sn.). — *175.*

[41] Калликл перефразирует строки из «Антиопы» (fr. 188 N. — Sn.), где Зет увещевает своего брата Амфиона обратиться к «благозвучию бранных дел», оставив другим «тонкие уловки и софистические ухищрения». Калликл вместо слов «прекрати свои мелодии» говорит «прекрати свои изобличения»; вместо «благозвучания бранных дел» — «благозвучие дел»; он опускает слово «софизмы», оставляя «уловки эти тонкие». Интересно, что

именно Калликл опускает «софизмы». Он сам софист и прекрасно понимает, что такое софистические ухищрения, которыми Сократ не пользовался и которые он презирал. — *175.*

[42] Ср. *Феогнид* (119 Diehl):

Золото ль, Кирн, серебро ль фальшиво — беда небольшая,
Да и сумеет всегда умный подделку узнать.

Пер. В. В. Вересаева. — 175.

[43] О *Тисандре из Афидны* (Аттика, фила Акамантида) нет никаких сведений. Он вряд ли может быть отождествлен с родичем Перикла и послом в Персии в 423 г. Об *Андроне, сыне Андротиона* см.: Протагор, прим. 19. *Навсикид из Холарга* (Аттика, фила Аянтида), возможно, то же самое лицо, что и у Ксенофонта (Воспоминания... II 7, 6): богатый мельник, который «не только себя со слугами может прокормить, но сверх того и множество свиней и коров, и столько у него еще остается, что он и в пользу города может часто исполнять разные литургии». — *176.*

[44] Здесь цитируется fr. 638 N. — Sn. Еврипида (Полиид). Мотив отождествления жизни и смерти нередок у Еврипида. Ср. fr. 833 N. — Sn. (Фрикс): «Кто знает, не зовется ли жизнь смертью, а смерть жизнью?» Здесь возможны отзвуки знаменитого гераклитовского учения о противоположностях, представляющих собой некое диалектическое единство. Гераклит называет рождение смертью (22 B 21 Diels). Ср.: «Когда человек умер (и погас свет его очей), он жив и ночью зажигает себе свет» (22 B 26 Diels). Далее читаем: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, жизнь одних есть смерть других; и смерть одних есть жизнь других». Все материальные стихии тоже живут смертью друг друга: «Огонь живет смертью земли; воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды» (22 B 62, 76 Diels). — *181.*

[45] Тело как могила души — идея орфико-пифагорейская, которую можно найти у пифагорейца Филолая (Ю. Италия). Именно у него Платон покупал через Диона пифагорейские книги (44 A 1 Diels) и ездил к нему (A 5 Diels) в Италию. Сам же Филолай жил одно время в Фивах, где его слушал ученик Сократа Кебет (44 A 1a Diels). Платон под *мудрым человеком* понимает, видимо, Филолая, о чем говорит Климент Александрийский, толкуя данное место «Горгия» (44 B 14 Diels). Здесь же Климент ссылается и на другого пифагорейца, Евксифея, и пишет: «Свидетельствуют также древние теологи и прорицатели, что в наказание за некоторые преступления душа соединена с телом и как в могиле погребена в нем». То, что Платон говорит далее о «незримом мире» и об «обитателях Аида» (493b), тоже имеет отношение к Филолаю, который утверждал, что «все заключено богом как бы в темнице», показывая тем самым «существование единого и высшего, чем материя» (44 B 15 Diels). Представление о жизни как темнице и о теле как могиле души характерно и для орфиков (1 B 3 Diels) с их дуалистическим отделением чистой, божественной души от испорченного и смертного тела. Идея эта была чужда ионийцам. Она порождена орфической космогонией, где из тела и крови растерзанного титанами младенца Диониса происходят люди с их исконным дуализмом доброй и злой природы (см.: fr. 220. Kern). С марксистских позиций освещает воззрения орфиков и

происхождение их дуализма Дж. Томсон (Первые философы / Ред. и послесловие А. Ф. Лосева. М., 1959. С. 217—237). Символическая картина жизни как темницы или пещеры, откуда люди наблюдают только за призраками, тенями истинной жизни, дана у Платона (Государство VII 514a—517b). Понимание Аида как «незримого мира» связано также со старинным этимологическим толкованием слова «аид»: Ἀΐδης←ἀ-Fιδης («невидимый»). Отсюда миф о шапке-невидимке бога смерти Аида (см. Ил. V 844 сл.): «Чтоб ее он не видел, дочь Эгиоха — Кронида покрылася шлемом Аида». Однако современная этимология предпочитает связь слова «Аид» с греч. αἰανής (*sai-Fανης) — «ужасный» (ср. лат. saevus — «жестокий»). См.: *Carnoy A.* Dictionnaire etymologique de la mythologie greco-romaine. Louvain, 1957, Hadēs.

Автор схолии к этому месту Платона видит в *мудром человеке,* считающем тело могилой души, сицилийца или италийца, возможно, Эмпедокла. «Он ведь был, — продолжает схолиаст, — пифагореец и родом из Акраганта, города в Сицилии... а вблизи Сицилии — Кротон и Метапонт, города, где учили пифагорейцы, живущие в Италии». В дошедших до нас фрагментах Эмпедокла, правда, нет такого точно высказывания, но, например, в одном из этих фрагментов он «объемлющее душу тело» называет «закрывающей смертных землей» (31 B 148—150 Diels), мы бы сказали — могилой, могильным холмом. Эмпедокл был близок к пифагорейцам, «слушал Пифагора» и «обнародовал учение пифагорейцев» (31 A 1, 54, 55 Diels), а самого Пифагора он именует «человеком необычайного знания», который «обладал в самой высокой степени разнообразной мудростью... и созерцал отдельные явления всего существующего даже за десять и за двадцать человеческих поколений». Вполне возможно, что в этом гераклитовском и орфико-пифагорейском сплаве смерти—жизни есть доля и Эмпедокла. — *181.*

[46] *Птица-ржанка* славится своей ненасытностью, причем еда не идет ей впрок. — *183.*

[47] Т. е. из дема Ахарны. — *184.*

[48] Калликла раздражает приверженность Сократа к примерам из повседневной жизни (см.: Критон, прим. 9). — *187.*

[49] *Великим* таинствам, или мистериям, в Элевсине (осенью, в месяце Боедромии) предшествовали *Малые* мистерии в Афинах (весной, в месяце Анфестерии). Сократ иронически замечает, что Калликл презирает постепенность познания, сразу хватаясь за обобщения. — *187.*

[50] Поговорка, которую схолиаст Платона приписывает Эмпедоклу: «Ведь что нужно, и дважды хорошо поведать» (31 B 25 Diels). Однако Дильс, комментируя этот фрагмент, считает, что поговорка Платона не заимствована у Эмпедокла и по смыслу не относится к его высказываниям. См. также: Филеб 60a. — *189.*

[51] Букв.: «пользоваться настоящим и принять, что ты даешь». Ср. высказывание Питтака о том, что лучше всего «хорошо делать то, что делаешь» (Диоген Лаэрций I 77). Гесихий упоминает данное место Платона с указанием на происхождение его от пословицы (см.: Hesichii Alexandrini Lexicon / Ed. M. Schmidt. Ienae, 1867. P. 1464). — *190.*

[52] См.: Алкивиад I, прим. 15. — *191.*

[53] *Игра на флейте* оценивается Платоном как забава, не требующая работы. В III книге «Государства», где идет разговор о поэзии и музыке в идеальном государстве, а также о месте их в воспитании молодежи, Платон отвергает мастерство флейтистов и музыкантов. Он предпочитает бога

Аполлона и изобретенные им лиру и кифару сатиру Марсию с его флейтой (399e). Об этическом значении музыки см.: Протагор, прим. 38. — *192.*

[54] *Кинесий, сын Мелета,* — автор дифирамбов, которого не раз высмеивали комедиографы. Аристофан в «Облаках» (ст. 333 сл.) пишет о «голосистых искусниках в круглых хорах» (т. е. дифирамбах. — *А. Т. Г.),* а в комедии «Птицы» Кинесий в шутовском виде является к птицам, где над ним издевается один из героев комедии, Писфетер. Отца Кинесия Мелета комедиограф Ферекрат в комедии «Дикари» (fr. I 6 Kock) назвал «наихудшим кифаредом». — *192.*

[55] Известно, что на театральных зрелищах в Афинах могли присутствовать женщины и дети (последние — в зависимости от сюжета даваемого спектакля), а также рабы. — *193.*

[56] См.: Феаг, прим. 19. *Мильтиад* (VI—V вв.) — знаменитый афинский полководец времен греко-персидской войны, отец *Кимона.* В 400 г. одержал победу над персами при Марафоне (см. также прим. 76). — *194.*

[57] В ориг. εἶδος. См. Евтифрон, прим. 18. — *194.*

[58] Ставшее поговоркой выражение *Эпихарма* (fr. 253 Kaibel), знаменитого сицилийского комедиографа (VI—V вв.), близкого по взглядам к пифагорейцам. Философские фрагменты Эпихарма собраны у Дильса (Bd I. Kap. 23). — *197.*

[59] Если Калликл, сравнивая себя выше с *Зетом,* уговаривал Сократа заняться практической деятельностью (484с—486а), то теперь Сократ хочет внушить ему созерцательные мысли *Амфиона* и расположить Калликла к философии (см.: Алкивиад II, прим. 10). — *197.*

[60] Поговорка *записать благодетелем* — значит удостоить кого-нибудь звания «эвергета» (благодетеля), которым греки награждали лиц, принесших общественную пользу государству (даже иностранцев). — *197.*

[61] *Мудрецами,* о которых здесь (и ниже — 508а) говорится, схолиаст к Платону считает пифагорейцев, и «особенно Эмпедокла, говорящего, что Дружба объединяет шаровидный космос, делая его единым». Действительно, у Эмпедокла Дружба, или Любовь (она же Афродита), — важнейший космогонический принцип, противопоставляемый Вражде, или Раздору. «Эмпедокл же к началам причисляет Дружбу, понимая под ней некую соединительную силу» (31 В 17 Diels). По Эмпедоклу, «Вражда и Любовь без очереди господствуют над людьми, рыбами, зверями и птицами» (В 20 Diels). Точно так же все стихии — «и лучезарное Солнце, и Земля, и небо, и море — дружны всеми своими частями... и, будучи уподоблены Афродитой, одержимы взаимным любовным влечением» (В 22 Diels). Космос же мыслится «беспредельным, шаровидным, гордым в своей замкнутости» (В 28 Diels), так как в нем все уже соединено Любовью и он является не чем иным, как именно «царством Любви» (В 27 Diels). См. также: Лисид, прим. 24. Мудрец, назвавший мир *космосом,* т. е. *порядком,* — это Пифагор. О нем сообщает известный доксограф Аэций: «Пифагор первым назвал окружность целого космосом по заключенному в нем порядку». У элеатов тоже есть «мировой порядок», благодаря которому бытие «не может ни разойтись совершенно, ни соединиться» (Парменид В 2). О космосе в смысле «мира» говорит Демокрит: «Мудрому человеку вся Земля открыта. Ибо для хорошей души отечество — весь мир» (68 В 247 Diels = 509 Маков.). — *199.*

[62] *Геометрическое равенство,* по словам схолиаста, «это — справедливость». Такое равенство Платон в «Законах» назвал «суждением Зевса»

(VI 757b); там проводится различие между равенством «мер, веса, числа», т. е. чисто арифметическим, и «истинным, наилучшим равенством, ибо оно есть суждение Зевса», т. е. равенством геометрическим. — *199.*

[63] Ср. у Гомера (Од. XVII 219): «Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным». Эта же мысль почти без изменения повторяется у самого Платона в «Пире» (195b). По Аристотелю, «натурфилософы приводят в порядок всю природу, взявши в качестве принципа стремление подобного к подобному» (31 A 20a Diels). У атомиста Левкиппа при описании образования миров из первобытного вихря тоже проводится принцип стремления подобного к подобному (67 A 1 Diels); у Демокрита (68 A 99a Diels) «во влажном, как и во всем, подобное стремится к подобному». Тот же Демокрит полагает (68 A 165 Dials = 200 Маков.), что «происходят истечения и подобное несется к подобному... Магнит и железо поэтому состоят из подобных атомов». См. также: Лисид 214b, Федр 240c, Протагор 337c—d; *Ксенофонт (Псевдо-Ксенофонт).* Афинская полития III 10 сл.; *Аристотель,* Риторика I 11, 1371b. Приведенные тексты свидетельствуют, что эта очень старая и весьма популярная мысль начиная с Гомера и кончая философами-атомистами пронизывает всю натурфилософию (позднейших, еще более многочисленных текстов на эту тему мы не приводим). — *201.*

[64] См.: Алкивиад I, прим. 35; Апология Сократа, прим. 28. *Понт* — Черное море. — *203.*

[65] Здесь намек на слова Гектора, сказанные им его жене Андромахе при их последнем прощании: «Ну а судьбы не избегнет, как думаю я, ни единый» (Ил. VI 488). Вообще же неизбежность судьбы — общее место в архаической греческой литературе. Вот почему Сократ иронически называет веру в судьбу «женской мудростью». Женщины считались хранительницами суеверий, как и всех других архаических традиций. Известно, например, что смертельно больной Перикл, которому женщины надели на шею ладанку, показал ее своему другу, желая этим сказать, «что ему очень плохо, раз уж он согласен терпеть и такую нелепость» (см.: *Плутарх.* Перикл XXXVIII). Мужчина же (герой) у Гомера иной раз даже «гибель судьбе вопреки на себя навлекает безумством» (Од. I 34—36). — *204.*

[66] Фессалия славилась своими колдуньями, которые будто бы даже заговаривали Луну и сводили ее на Землю. Это их владение магическими силами вошло в пословицу. В словаре Суда (Ἐπὶ σαυτῷ) читаем о необычной силе фессалийских колдуний: «Ты притягиваешь к себе Луну». Есть пословица о наговорах ими зла. Вспомним знаменитую идиллию Феокрита «Колдуньи», где героиня обращается с заклятием к «царице Селене» и к «мрачной Гекате глубин, лишь заслышавши поступь которой, в черной крови меж могил дрожат от страха собаки» (II 10—13 // *Феокрит, Мосх, Бион.* Идиллии и эпиграммы). Недаром Лукий, герой «Золотого осла» Апулея, приехав по делам в Фессалию, испытывает на себе все прелести колдовства хозяйки дома и ее служанки. Апулей прямо говорит о Фессалии как о родине магического искусства (II 1). О «даре волшебницы из Лариссы», фессалийского города, упоминает и эпиграмма неизвестного автора (V 205 Beckby). — *204.*

[67] См. прим. 28. — *204.*

[68] См.: Лахет, прим. 20. — *206.*

[69] Плутарх пишет о *Перикле:* «По свидетельству многих других авторов, Перикл приучил народ к клерухиям (т. е. раздачам наделов. — *А. Т.-Г.*), по-

лучению денег на зрелища, к вознаграждениям; вследствие этой дурной привычки народ из скромного и работящего под влиянием тогдашних политических мероприятий стал расточительным и своевольным» (Перикл IX). Плутарх повествует об обвинениях, направленных против Перикла демосом и инспирированных врагами Перикла. Смерть друга Перикла скульптора Фидия, обвиненного в воровстве золота, предназначенного для статуи Афины, процесс над другом Перикла философом Анаксагором и изгнание его, нападки на возлюбленную Перикла Аспазию, чума, разразившаяся в Афинах, и военные неудачи афинян — все это привело к тому, что афиняне «с камешками в руках стали голосовать против Перикла и, получив всю полноту власти, лишили его должности стратега и наложили денежный штраф» (XXXV). Однако афиняне раскаялись, и «народ просил простить ему его несправедливость» (XXXVII). См. также: Феаг, прим. 19. — *207.*

70 Кулачная борьба, в которой могло быть повреждено и лицо, была очень распространена у спартанцев (ср.: Протагор 342b). — *207.*

71 Такого изречения буквально у Гомера нет. Однако есть близкие по смыслу места, например: Од. VI 119—121; VIII 575 сл. — *208.*

72 *Кимон* (см.: Феаг, прим. 19) в 461 г., после помощи спартанцам в третьей Мессенской войне, был изгнан путем *остракизма* (голосования с помощью глиняных черепков) на 10 лет, но в 457 г. был возвращен по совету Перикла (см.: *Плутарх.* Кимон XVII). По поводу обычая ***подвергать остракизму*** выдающихся деятелей Плутарх (Фемистокл XXII) замечает: «Остракизм был не наказанием, а средством утишить и уменьшить зависть, которая радуется унижению выдающихся людей, и, так сказать, дыша враждой к ним, подвергает их этому бесчестью». — *208.*

73 *Фемистокла* (см.: Феаг, прим. 19) в 471 г. подвергли остракизму, «чтобы уничтожить его авторитет и выдающееся положение» (*Плутарх.* Фемистокл XXII). — *208.*

74 *Мильтиад* после неудачного похода против о. Парос был осужден якобы за обман афинян. Геродот (VI 136) сообщает, что отец Перикла Ксантипп требовал смертной казни Мильтиаду, а «народ благоволил к Мильтиаду настолько, что освободил его от смертной казни, но за преступление против государства наложил на него пеню в 50 талантов», причем Мильтиад умер, так и не заплатив денег, которых он не имел, а за него расплатился впоследствии его сын Кимон. — *208.*

75 Имя *пекаря Теариона* встречается во фрагментах Аристофана (I fr. 155 Kock) и Антифана (II fr . 176 Kock). *Митек* из Сиракуз — автор поваренной книги. Афеней (XII 516c) упоминает его в числе знаменитых кулинаров — Главка Локридского, Дионисия из Сиракуз, Эпайнета, Евтидема и др. *Сарамб* — виноторговец, о славе которого упоминает комик Посидипп (III fr. 29 Kock); Атеней, перечисляя этих трех знаменитых мастеров своего дела (III 112d—e), ссылается на диалог Платона «Горгий». — *210.*

76 См.: Алкивиад I, прим. 15. — *211.*

77 Поговорка, указывающая на то, что вещи надо называть своими именами, как бы плохи они ни были. Рабы из *мисийцев* (малоазиатское племя) считались самыми плохими. В «Теэтете» Платона (209b) о ничтожном человеке говорится как о «последнем из мисийцев». — *212.*

78 Сократ здесь как бы видит перед собой будущее, которое осуществится через несколько лет: события в «Горгии» происходят около 405 г. Диалог написан вскоре после смерти Сократа, еще живы воспоминания

о трагическом одиночестве невинно осужденного, о полной его беззащитности перед клеветой и несправедливостью. Здесь чувствуется непосредственный отзвук обвинений, вменяемых Сократу как «развратителю юношества» (см.: Апология Сократа, прим. 23). — *213.*

[79] Согласно Сократу, по существу только истинный философ может быть воспитателем народа и мудро руководить им. Эта мысль пронизывает «Государство». В идеальном государстве философы специально воспитываются для этого (VI 498с—504е) и именно они управляют государством, созерцая сущность идей, а не внешнее разнообразие чувственного мира (V 473с—480а). Платон пишет: «Пока в городах не будут либо философы царствовать, либо нынешние цари и властители искренне и удовлетворительно философствовать, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... дотоле... не жди конца злу». — *213.*

[80] Ниже Сократ рассказывает миф о том, как Зевс учредил суд над мертвыми. У Платона не раз встречаются упоминания и описания судьбы душ в загробном мире. В «Федоне» (107с—114с) рисуется подробный путь души в Аид, а также «истинное небо, истинный свет и истинная земля» иного мира, где все прекрасно, все полно света и сияния. Вместе с тем подробно изображена топография Тартара и подземных рек. Те же, «кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные» (114с). В «Федре» (245с—249d) есть образ вселенской бессмертной души, ибо «вечно движущееся бессмертно». Каждая отдельная душа подобна «слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возничего» (246b). Зевс, воинство богов и демонов на крылатых колесницах мчатся по небу, а за ними жадно стремятся попасть в занебесную высь души смертных, но их тянут вниз все их земные несовершенства. Здесь же, в «Федре», — орфико-пифагорейское учение о переселении душ. В «Государстве» (X 614а—621b) некий памфилиец Эр рассказывает о странствии своей души по царству мертвых, о суде над умершими и о жребии, который выбирают души, чтобы вновь возродиться на земле. Там же знаменитое описание небесных сфер с поющими сиренами и мирового веретена между коленями Ананки — богини Необходимости.

Среди источников платоновских описаний загробного мира в первую очередь необходимо указать Гомера: Одиссей спускается в царство мертвых, беседует с тенями, вкусившими свежей крови и обретшими память (Од. XI 145—234). Кроме беседы с душами Агамемнона, Ахилла и Аякса, которые сохранили все свои земные страсти и горести (ст. 185—564), Одиссей наблюдает, как Минос, сын Зевса, с золотым жезлом правит суд над умершими, а они, «кто сидя, кто стоя», ждут своей очереди (ст. 568—571). Наконец, Одиссей видит наказания преступников Тития, Тантала и Сисифа (ст. 576—600). Два последних момента наиболее интересны, так как здесь чувствуется уже орфическое представление о справедливом воздаянии душе за ее земные проступки. У. Виламовиц-Мёллендорф, который еще в прошлом веке отметил данное место как орфическую вставку *(Wilamowitz-Moellendorff U. v.* Homerische Untersuchungen. Berlin, 1884), впоследствии, в 30-х годах XX в., в своей книге «Вера эллинов» категорически отказался от этой мысли (Der Glaube der Hellenen. 3. Aufl. Basel, 1959. S. 198). Во всяком случае XI песня «Одиссеи» настолько сложна, что здесь можно наметить в представлениях Гомера о душе шесть разных

историко-культурных напластований (см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. С. 23—25).

Однако даже если не считать гомеровских преступников и суд над ними орфической вставкой у Гомера, то у Пиндара, этого чистейшего орфика, можно найти подлинные истоки платоновского представления о загробном мире. В «Олимпийских одах» (II 54—88 Snell — Maehler) рисуется стройная концепция загробной судьбы душ. Преступления, содеянные на земле, наказуются под землей, а достойные люди проводят век свой «бесслезно» и «радуясь» «среди почтенных богов». Те же, кто трижды уже испытал перевоплощение в обоих мирах, совершают путь на Острова блаженных, где сияют золотые цветы, которыми увенчивают себя праведники после суда Радаманта (о нем и Миносе см.: Апология Сократа, прим. 54). Среди этих праведных душ пребывают Пелей (отец Ахилла), герои Кадм и Ахилл. У Пиндара, таким образом, мы находим идею посмертного воздаяния, Острова блаженных, суд Радаманта и круговорот душ. Поэт замечает, что «стрелы в его колчане звучат для разумных», ибо «мудрый рождается знающим многое», а «для всех» нужны толкователи. Тем самым Пиндар как бы обращается к посвященным и отделяет их от тех, кому неведомо тайное учение орфиков.

Как видно из рассказа Сократа в «Горгии», Гомер дает Платону основные моменты мифа: раздел власти между Зевсом, Посейдоном и Плутоном (Ил. XV 187—193), представление о Тартаре (Ил. VIII 13—16) и о месте для праведников (Од. IV 561—569), о «Елисейских полях», где нет ни снега, ни бурь, ни дождя, а веет лишь Зефир, наконец, идею загробного суда Миноса и загробного воздаяния. Правда, Острова блаженных у Гомера не упоминаются, но они есть у Гесиода (Труды и дни 166—173), так же как и «сумрачный Тартар», в котором залегают «корни земли и горько-соленого моря» (Теогония 721—728). Но дело даже не только в таких подробностях, что умерших в Азии будет судить Радамант, а умерших в Европе — Эак: первый — сын Зевса и финикиянки Европы (Ил. XIV 321), а второй — сын Зевса (Ил. XXI 189) и, по Пиндару, нимфы Эгины (Isthm. VIII 15a—23 Snell — Maehler), и не в том, что орфическая идея возмездия встречается у Эсхила (Умоляющие 230 сл.), а распутье дорог (Горгий 524a), по которому идут души, есть пифагорейский символ, выраженный греческой буквой «ипсилон» (Υ). Дело в том, что в диалогах Платона все эти элементы складываются в одну стройную картину, части которой, разбросанные по диалогам «Горгий», «Федон», «Федр» и «Государство», соответствуют, вместе собранные, орфической концепции Пиндара, целостно преподанной им во «II Олимпийской оде».

Интересна одна деталь, совершенно оригинальная у Платона и нигде не засвидетельствованная до него: раньше людей судили живыми, а теперь их будут судить мертвыми, чтобы земное тело не заслоняло качеств души, дурных и хороших (ср. у Лукиана — II в. н. э. — Разговоры в царстве мертвых 10 // Собрание сочинений: В 2-х тт. / Под ред. Б. Богаевского. Т. I. М., 1935: перевозчик мертвых Харон предписывает покойникам сбросить с себя все проступки и земные привязанности, которые они умудрились протащить с собой и в Аид в складках богатых одежд). Поэтому Прометею дается приказ, чтобы он лишил людей дара предвидения. Здесь несомненно содержится реминисценция из эсхиловского «Прометея прикованного» (ст. 248), где Прометей считает себя великим благодетелем человечества именно из-за того, что он лишил людей дара предвидеть свою судьбу.

Орфическая традиция в эсхатологических мифах Платона становится очевидной, если познакомиться еще и с комментарием Прокла к «Государству» Платона (II 340, 11 Kroll); Прокл ссылается на связь орфических и платоновских идей (ср.: fr. 222 Kern). «Платон, — пишет Прокл, — заимствовал у Орфея предание о том, что одни души у Ахеронта очищаются и получают свою благую участь... на прекрасном лугу близ глубоко текущего Ахеронта, а другие наказываются... в холодном Тартаре». Далее, Прокл считает, что Платон заимствовал у Орфея (см.: Ион, прим. 11) предания о переселении душ и что «платоновская философия отличается от всех других тем, что он низводит душу в неразумные существа и делает ее лебедем». Здесь Прокл ссылается на «Государство» (X 620b), где Платон как раз говорит о душе Орфея, избравшей жизнь лебедя (а также душе певца Фамирида, избравшей жизнь соловья), и, наоборот, о лебеде, избравшем душу человека. Душа Аякса переселяется во льва, а душа Терсита (620c) — в обезьяну.

Орфического происхождения у Платона также «закон Кроноса» (Горгий 523a) о загробном воздаянии, или «установлении» (ϑεσμός), Адрастеи («Неотвратимой» — эпитет Немесиды; см.: Федр 248c—249d), о круговороте душ, об их переселении, их служении богу или отпадении от него. Сюда можно присоединить платоновскую Ананке — «Необходимость» (Государство X 617b—e) с тремя дочерьми — Клотó и Атропой, воспевающими прошлое и будущее, и Лахесидой, дающей душам жребии жизни. К этому же кругу представлений относится богиня Дике (Федр 249b) — вершительница справедливости в тысячелетнем круговороте жизни души. Еще у Эсхила в «Прометее прикованном» (ст. 936) хор говорит Прометею, что «мудрые поклоняются Адрастее», которая, в интерпретации Гесихия Александрийского, является не кем иным, как Немесидой, т. е. богиней возмездия. В орфических фрагментах (105a—b Kern) мы находим историю такой мудрости, которая воплощает в себе «законы Зевсовы, Кроносовы, божественные, надкосмические и внутрикосмические». Именно здесь дается ссылка на Платона, сделавшего Адрастею «демиургом и законораспределительницей». От нее исходят установления для богов. В орфическом фр. 152 опять-таки указывается на прямую связь платоновского закона о судьбе душ, который растолковывается не раз в упомянутых выше диалогах Сократа, с орфической Адрастеей. Возможно, что орфическое учение о переселении душ и тысячелетних странствиях преступной души было известно Платону и через посредство Эмпедокла, который подробно рисует кары и наказания, испытанные душой. Оказывается, по Эмпедоклу, что душа убийцы или клятвопреступника «будет бродить тысячи лет вдали от счастливых, принимая последовательно всевозможные образы смертных, меняя скорбные пути жизни» (B 115, 6—8 Diels). Эмпедокл пишет, что «души меняют тело за телом, так как Вражда их изменяет, наказывает и не позволяет пребывать в едином» (Ibidem). Однако эти «ненавистные души соединяет некая благая Любовь из сожаления к плачу их и к беспокойному и тяжкому созиданию неистовствующей Вражды» (Ibidem). О душе, переселившейся в юношу, деву, ветку, птицу и рыбу, см. фр. 117 Эмпедокла (Diels). Во фр. 119 — скорбь души, низринутой из «полноты блаженства» на Землю, «дабы блуждать здесь среди людей».

Наконец, платоновскую Дике можно найти у Парменида, учителя Эмпедокла. В своей знаменитой поэме «О природе» Парменид славит «неумолимую Дике», хранящую ключи от ворот, через которые пролегают пути

Дня и Ночи. Эта Дике открывает человеку ворота, чтобы он познал «бестрепетное сердце совершенной истины» (28 В 1, 11—14, 28 Diels). Платоновско-орфические Дике и Ананке выступают у Парменида также под именем «богини-правительницы» (букв.: «кормчей»), «владеющей Вселенной по жребию» (А 37 Diels).

Учение о бессмертии души характерно и для близкого к Платону пифагорейца Филолая. По его мнению, мир «пребывает бессмертным и непреодолимым в течение бесконечной вечности». Одна часть мира не изменяется никогда и простирается от Мировой души до Луны, другая — изменчивая — от Луны до Земли. Мир находится в вечном движении, он есть «вечная деятельность бога и рожденной твари», причем бог «пребывает неизменно», а сотворенные существа хотя и подвергаются гибели, но «сохраняют свою природу и свои формы и путем рождений вновь восстанавливают ту же самую форму, какую дал им сотворивший их отец и создатель» (44 В 21 Diels). Здесь — хорошо известное Платону учение о бессмертии души и о возрождении ее после гибели тела, а также о «вселенской душе» (Федр 246с). Интересна также мысль Филолая о том, что «душа облекается в тело через посредство числа и бессмертной бестелесной гармонии», столь характерных для учения пифагорейцев. После своей смерти душа «ведет в мире бестелесную жизнь» (44 В 22 Diels). Платоновская душа в мифе, рассказанном здесь Сократом, тоже после смерти лишена земного тела, почему она и может подвергнуться правильному суду за пределами жизни, так как ее не отягощает ничто чувственное. Вот почему в «Федре» (246с—е) души, утерявшие крылья, т. е. приобщенные к дурному, получают земное тело, а в загробном мире остаются «лишенными созерцания сущего и, удалившись, питаются только представлениями» (248b).

Из всего изложенного очевидно, что мы имеем дело у Платона с орфико-пифагорейской традицией относительно судьбы души после смерти и ее нового рождения на земле. Огромный материал из истории представлений о душе в античности дает Э. Роде в своей знаменитой книге: *Rohde E.* Psyche. 10. Aufl. Tübingen, 1925. Анализ воплощения в творчестве Вергилия эсхатологических традиций Гомера, орфиков, пифагорейцев и Платона можно найти в капитальном труде Э. Нордена: *Vergilius Maro P.* Aeneis. Buch VI / Erklärt von E. Norden. Leipzig, 1903. См. также прим. 45 и Менон, прим. 25. — *214.*

[81] *Зевс* — верховное божество. *Посейдон* — брат Зевса, повелитель морей. *Плутон* — тоже брат Зевса, бог подземного царства — Аида (Аидом именуется также и сам Плутон. Плутона связывали иногда с богом богатства Плутосом, так как недра земли дают изобилие). См. также Евтифрон, прим. 15; Протагор, прим. 31; Менексен, прим. 14. — *214.*

[82] См. прим. 80 и Кратил, прим. 30. — *215.*

[83] См.: Протагор, прим. 31. — *215.*

[84] См.: Гиппий больший, прим. 27. — *215.*

[85] См.: Евтифрон, прим. 22; Апология Сократа, прим. 57. *Титий* (миф.) — великан с о. Эвбея, пытавшийся овладеть богиней Латоной. Об их судьбе см. у Гомера (Од. XI 576—600). См. также прим. 80. — *217.*

[86] *Терсит* — по преданиям, самый уродливый из греков (см.: *Гомер.* Ил. II 212—277), символ злоречия и злонравия. — *217.*

[87] См.: Лахет, прим. 1, 7, 12. — *217.*

[88] Од. XI 569. — *217.*

ГИППИЙ БОЛЬШИЙ

Диалог назван по имени знаменитого софиста Гиппия из Элиды. О нем см. прим. 9 к «Апологии Сократа». См. также: *Gomperz И.* Sophistik und Rhetorik. Leipzig, 1912. S. 68—79. О софистах: *Гиляров А. Н.* Греческие софисты. М., 1888; *Чернышев В.* Софисты. М., 1929; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 5—141 (библиография). Фрагменты сочинений Гиппия см. у Дильса (Bd II. Kap. 86. Рус. пер.: *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 2. Гл. 8). Гиппий славился своим «многознанием», что не способствовало глубине его мысли. Ведь еще Гераклит говорил (В 40 Diels): «Многознание не научает уму», а Демокрит учил: «Большой ум, а не многознание дóлжно развивать» (В 65 Diels = 424 Маков.); «...многие многознайки не имеют ума» (В 64 Diels = 425 Маков.). В диалоге Платона Гиппий предстает чрезвычайно самонадеянным, дерзким, хвастливым, но вместе с тем беспомощным в определении прекрасного, что и является темой беседы с ним Сократа. «Гиппий больший» назван так по своим размерам в отличие от другого диалога — «Гиппий меньший».

Перевод диалога «Гиппий больший» в настоящем издании выполнен А. В. Болдыревым; впервые был опубликован в изд.: Полное собрание творений Платона: В 15-ти тт. Т. IX; переиздан в изд.: *Платон.* Сочинения: В 3-х тт. Т. 1. Для настоящего издания перевод заново сверен С. Я. Шейнман-Топштейн.

[1] *Элида* — область на западе Пелопоннеса, родина Гиппия. Свою речь Гиппий начинает с похвальбы, и в словах Сократа, обращенных к нему, чувствуется ирония: «славный и мудрый», ниже — «мудрый и совершенный». У многих греческих государств было в обычае делать знаменитых софистов послами: Гиппий прибыл из Лариссы фессалийской, Горгий — из Леонтины (Сицилия), Продик — с о. Кеос. — *220.*

[2] Сократ, который только что назвал Гиппия мудрым, здесь же замечает, что «древние мужи», славившиеся мудростью, «держались в стороне от государственных дел»; тем самым он как бы ставит под подозрение мудрость Гиппия. *Питтак, Биант, Фалес* издавна входили в число так называемых семи мудрецов (остальные из них — Хилон, Клеобул, Солон, Периандр. См.: Алкивиад I, прим. 46; Менексен, прим. 50; Феаг, прим. 12). Питтак известен как выборный митиленский верховный правитель — «эсимнет» (VII—VI вв.); о нем — у поэта Алкея, друга, а потом политического врага Питтака (Fr. 72, 73 // Lyra Graeca / Ed. J. M. Edmonds. Vol. I. London, 1963; см. также: Горгий, прим. 51). Биант из Приены (VI в.), в Ионии, прославился своим изречением: «Все мое с собой ношу». Фалес (VI в.) — крупнейший ионийский натурфилософ, по учению которого в основе всего сущего лежит материальная стихия воды. Изречения этих семи мудрецов помещены у Дильса (Bd I. Kap. 10). Об *Анаксагоре* см.: Апология Сократа, прим. 27. — *220.*

[3] Сократ здесь имеет в виду *искусство* красноречия и в этом смысле противопоставляет себя и софистов *мудрецам из древних.* Ср.: Евтидем, прим. 19 и 57. — *220.*

[4] См.: Ион, прим. 10. — *221.*

[5] См.: Апология Сократа, прим. 9; Горгий. — *221.*

[6] См.: Апология Сократа, прим. 9. Сократ одно время был слушателем *Продика.* — *221.*

[7] См.: Евтидем, прим. 32; Протагор, преамбула. — *221.*

[8] 150 мин = около 4 тыс. руб. (см.: Апология Сократа, прим. 12). *Иник* — город в Сицилии. — *221.*

[9] Ср.: Еврипид: «Ненавижу мудреца (σοφιστής), который мудр не для себя» (fr. 905 N. — Sn.). «Софист» у Еврипида употребляется в общем значении «мудрец» (см.: Протагор, прим. 13), а не «софист». Вряд ли Еврипид мог ненавидеть «софиста», так как сам он был близок к софистам и испытал их влияние. — *222.*

[10] Ср. весь последующий обмен репликами между Гиппием и Сократом, особенно 283е; см. также: Критон, прим. 15. — *222.*

[11] *Фессалия* (С. Греция) славилась своей конницей. — *223.*

[12] Плутарх, рассказывая о реформах Ликурга и упразднении им золотых и серебряных денег, пишет: «В пределах Лаконии теперь не появлялись ни искусный оратор (σοφιστής λόγων), ни бродячий шарлатан-предсказатель, ни сводник...» *(Плутарх.* Ликург IX // Сравнительные жизнеописания). Любопытное сопоставление профессии софиста с занятиями шарлатанов — совсем в духе Сократа. — *223.*

[13] Гиппий здесь достаточно объективно оценивает сущность *закона,* в то время как вообще софисты усиленно противопоставляли его природе человека и на этом основании считали, что человеку по природе все дозволено. В «Протагоре» (337d) Гиппий прямо называет закон властителем над людьми (τύραννος τῶν ἀνθρώπων), насилующим природу. См. также: Протагор, прим. 46. — *223.*

[14] Ниже Сократ перечисляет ряд наук, в которых Гиппий считал себя знатоком и в которых так невежественны, по его мнению, спартанцы. В «Протагоре» (342b—c), однако, выясняется, что спартанцы не нуждаются в чужеземных подражателях софистам, так как у них достаточно своих истинных мудрецов, с которыми они общаются тайно от иноземцев. — *224.*

[15] *Родословные* (генеалогии) были чрезвычайно распространены в древности. Как авторы древних генеалогий известны Гекатей, Акусилай, Ферекид, Гелланик и сам Гиппий (см.: Die Fragmente der griechischen Historiker / Hrsg. von F. Jacoby. Erster Teil: Genealogie und Mythographie. A. Text. Leiden, 1957). — *225.*

[16] Здесь в общем смысле, как «правители» (см.: Менексен, прим. 17). — *225.*

[17] *Искусство запоминания* — так называемая мнемоника. См. также: Гиппий меньший, прим. 11. — *225.*

[18] *Неоптолем* (гомер.) — сын Ахилла; о *Несторе* см.: Гиппий меньший, прим. 4. — *225.*

[19] *Фидострат* — афинский грамматик. *Евдик* — действующее лицо диалога «Гиппий меньший». Возможно, у него остановился Гиппий в Афинах. — *225.*

[20] Имеется в виду ответ оракула мегарцам, превозносившим себя над всеми греками (XIV 48 // Scholia in Theocritum Vetera / Rec. Wendel. Lipsiae, 1914). Этот же ответ оракула содержится в эпиграмме XIV 73 из «Палатинской антологии» (Bd IV Beckby):

Лучший край на земле — пеласгов родина, Аргос,
Лучше всех кобылиц — фессалийские; жены — лаконки.
Мужи — которые пьют Аретусы-красавицы воду.

Но даже этих мужей превосходят славою люди,
Что меж Тиринфом живут и Аркадией овцеобильной,
В панцирях из полотна, зачинщики войн, аргивяне.
Ну а вы, мегаряне, ни в-третьих, и ни в-четвертых,
И ни в-двенадцатых: вы ни в счет, ни в расчет не идете.

Пер. *Ф. А. Петровского* в коммент. к кн.: *Феокрит, Мосх, Бион.* Идиллии и эпиграммы / Пер. и коммент. М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1958. С. 278. — *228.*

[21] Ионийский натурфилософ VI в. Гераклит из Эфеса был знаменит своей диалектикой; стиль его отличался сложностью и метафоричностью, за что он был прозван Темным. Здесь имеется в виду fr. В 82 Diels. Сюда же можно присоединить fr. В 102: «У бога все прекрасно, хорошо, справедливо; люди же считают одно справедливым, другое несправедливым». Эти фрагменты свидетельствуют об иерархийном понимании красоты у Гераклита. Здесь «существуют твердые и определенные, нетекучие формы красоты... и они находятся между собою в определенном, отнюдь нетекучем взаимоотношении» *(Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 350). — *229.*

[22] Гераклит В 83 Diels (см. также прим. 21). — *229.*

[23] См.: Евтифрон, прим. 18. Относительно рассуждения об идее прекрасного в «Гиппии большем» и о разработке этого представления с помощью последовательного развертывания вопросов и ответов см.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 342—348. — *229.*

[24] Речь здесь и ниже идет о статуе Афины Паллады в Парфеноне, изваянной *Фидием* (см.: Протагор, прим. 12). — *230.*

[25] Клятва именем полубога *Геракла* (см.: Лисид, прим. 7) была очень распространена у эллинов. — *231.*

[26] См.: Апология Сократа, прим. 25. — *232.*

[27] *Эак* — сын Зевса, отец Пелея и дед *Ахилла;* см. также: Апология Сократа, прим. 54 и Горгий, прим. 80. — *233.*

[28] Испытывая муки от яда, пропитавшего его одежду, Геракл приказал сложить для себя костер и сгорел на нем (см.: Трахинянки 1097—1208 // *Софокл.* Трагедии / Пер. С. В. Шервинского. М., 1988). За свои страдания он был взят Зевсом на Олимп, а тень его, по Гомеру (Од. XI 601—627), скиталась в Аиде. Таким образом, погребение Геракла вовсе не прекрасно, а скорее ужасно и трагично. — *233.*

[29] *Тантал* — фригийский царь (см.: Евтифрон, прим. 22); *Дардан* — родоначальник троянцев; *Зет* — фиванский герой. По мифам, все это — дети Зевса и смертных женщин, т. е. полубоги, поэтому для них быть погребенными своими потомками или предать погребению отца — нечестиво. *Пелоп* же, сын Тантала (см.: Кратил, прим. 23),— не полубог, значит, погребение для него может быть прекрасным. — *234.*

[30] Ср.: Ион, прим. 8. — *236.*

[31] Употребляемые здесь термины «пригодное» (χρήσιμον) и «полезное» (ὠφέλιμον) имеют у Платона очень тонкое различие. Χρήσιμον соотносится с термином ἄχρηστος (непригодный), а ὠφέλιμον не только с термином ἀνωφελής (бесполезный), но и с термином βλαβερός (вредный). Если «по-

лезный» соотносится с «вредным», значит, оба этих термина имеют более активное значение, чем соотношение «пригодный»—«непригодный». Такое же соотношение «полезное»—«вредное» у Ксенофонта (Воспоминания... IV 6, 8). Э. де Плас считает «пригодное» родственным и связанным с «полезным» (см.: *Platon.* Oeuvres complētes. T. XIV. Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. Par E. des Places. 2-e partie. Paris, 1964), не вдаваясь в объяснения, тем более что у того же Ксенофонта (Там же IV 6, 9) термин «пригодное» равнозначен «полезному». В другом месте (Домострой 6, 4) Ксенофонт пишет: «Полезное мы нашли, — это все, чем человек умеет пользоваться (χρῆσθαι)». Сам Платон в «Меноне» (87е) дает такое определение полезного: «...всякое благо (τἀγαθά) полезно... здоровье, сила, красота и богатство — все это и тому подобное мы называем полезным... Но о том же самом мы порой говорим, что оно и вредит». Г. Шмидт в своей четырехтомной «Синонимике греческого языка» (*Schmidt H.* Synonymik der griechischen Sprache. Bd IV. Leipzig, 1886. S. 170—171) приходит к выводу, что χρήσιμον — это «пригодное само по себе», оно неприменимо для определенной цели, а ὠφέλιμον, наоборот, мыслится полезным для определенной цели. Подобное четкое различие следует из слов Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (II 7, 7): «Или ты замечал, что *для* усвоения нужных знаний, *для* запоминания выученного, *для* здоровья и укрепления организма... ничегонеделание и пренебрежительное отношение ко всему *полезно* (ὠφέλιμον) людям, а труд и забота *ни на что не годны* (χρήσιμον)?» (курсив наш. — *А. Т.-Г.*) . — *238.*

[32] Эстетика Сократа и его окружения тяготеет к телеологическому, целесообразному представлению о прекрасном (καλόν). Представление, согласно которому прекрасное *есть причина блага,* приводит к выдвижению этического смысла прекрасного. Эту телеологию прекрасного в сократовской эстетике великолепно воплотил Ксенофонт (см.: *Тахо-Годи А. А.* Классическое и эллинистическое представление о красоте в действительности и искусстве // Эстетика и искусство. М., 1966. С. 15—37). Ср.: Кратил, прим. 83. — *238.*

[33] Удивительным образом то же самое определение прекрасного, предположительно данное Гиппию Сократом и тут же им опровергаемое, приводит Аристотель в «Топике» (146а 22). У Аристотеля, правда, рассуждение чересчур компактно. Вместо этого у его учителя Платона мы находим неторопливое чередование вопросов и ответов, выставляющих предмет в гораздо более понятном, доступном и конкретном виде. О. Апельт (*Platon.* Sämtliche Dialoge. Bd 3. S. 101) правильно думает, что подобного рода определение прекрасного едва ли могло принадлежать недалекому и хвастливому Гиппию. Однако первоначального автора этого определения указать трудно. — *239.*

[34] Некоторые переводчики (Карпов, Вл. Соловьев) опускают вопрос Гиппия о собеседнике Сократа и ответ последнего, считая, не без основания, что раскрытие Сократом своего инкогнито совсем нелогично, так как Сократ и в дальнейшем продолжает ссылаться на своего мнимого собеседника. Видимо, считают они, здесь позднейшая вставка переписчика. Однако в переводе настоящего издания отражено чтение Барнета и О. Апельта, который правильно считает (Ibid. S. 101, n. 52), что Сократ стыдится не мнимого собеседника, а самого себя, участвующего здесь в разговоре. — *240.*

[35] Телесные сущности, или тела сущностей, тела бытия (σώματα τῆς οὐσίας), чтение рукописи. Некоторые комментаторы, например О. Апельт

(Ibid. S. 103—104), читают σχήματα τῆς οὐσίας, т. е. «отношения бытия», так как этот термин подтверждает конструктивный характер мышления Платона и попытки его абстрагироваться от частного к общему. Однако не менее важным аргументом для подтверждения рукописной традиции является соображение о чувственно-телесном понимании эстетических и онтологических категорий у Платона вплоть до самого эйдоса. Такое в основе своей осязаемое и телесное восприятие отвлеченных идей характерно для греческого мышления вообще и есть следствие стихийно-соматических тенденций античной философии. Вспомним, что в греческом языке не было слова «личность». Человек в греческом языке понимается как σῶμα, т. е. «тело». В «Антигоне» Софокла (ст. 676) сказано τα πολλὰ σώμαϑ' («народ», «люди»). В «Умоляющих» Еврипида (ст. 224) говорится о οώματα ἄδιχα («несправедливых людях»). Платон в «Законах» (X 908а), говоря об охране «личной безопасности большинства», выражается так: τοῖς πολλοῖς τῶν σωμάτων. Слово σῶμα понимается во всех этих случаях как нечто личностное. У Кссенофонта (Греческая история II 1, 19) ἐλεύϑερα σώματα означает «свободное население». Однако если во всех этих случаях человек в полноте своих духовных и физических сил как-то еще может быть назван «тело», то в «Кинегетике» Ксенофонта (XII 19) есть одно замечательное место (см.: Xenophontis scripta minora / Rec. Didorfius. Lipsiae, 1880), где говорится о «теле добродетели» (σῶμα... ἀρετῆς), т. е. этическое понятие здесь тоже мыслится вполне материально и ощутимо, как это обычно у Гомера (см., например, Од. XXIII 156, где красота изображается наподобие текучей материальной сущности, которую Афина «пролила» на Одиссея). Следовательно, совершенно правомерно можно читать в данном месте и «телесные сущности», и «отношения бытия». — *243.*

[36] Пословица, приводимая и в словаре Суда (Vol. I, p. 735): «Мы живем не как хотим, а как можем» (ср. рус.: «Не так живи, как хочется...») — со ссылкой на это место «Гиппия большего». — *243.*

[37] В схолиях к «Гиппию большему» (р. 327 Hermann) по этому поводу говорится следующее: «Периандр, коринфский правитель, будучи сначала другом народа, впоследствии стал тираном. Управлявший тогда митиленцами Питтак, услышав об этом и боясь за свою репутацию, уселся у алтаря как проситель и требовал освободить его от власти. На расспросы митиленцев о причине этого Питтак ответил, что трудно быть благородным. Узнав об этом, Солон сказал: „Прекрасное — трудно", и отсюда эти слова вошли в поговорку». — *248.*

ГИППИЙ МЕНЬШИЙ

[1] Первый стих «Илиады» — «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына» (пер. Н. И. Гнедича) — сразу указывает на основную тему «Илиады». «Одиссея» же начинается словами: «Муза, скажи мне о том многоопытном муже, который долго скитался...» (пер. В. В. Вересаева), вводя слушателя в тему Одиссеевых странствий. — *249.*

[2] Гомеровские поэмы и вообще мотивы Троянского цикла давали в древности обильную пищу для риторических речей и упражнений. Спорили о том, какая из поэм лучше — «Илиада» или «Одиссея»; кем лучше быть — Ахиллом или Одиссеем; кто доблестнее — Аякс или Одиссей; кто

хитрее — Одиссей или Паламед; виновна или не виновна прекрасная Елена, и т. п. В «Гиппии большем» (286b) Гиппий выступает с речью: «Когда взята была Троя, Нептолем спросил Нестора, какие занятия приносят юноше наилучшую славу». Известны речи Горгия Леонтинского «Похвала Елене» и «Защита Паламеда». — *249.*

[3] *Гиппий* был известен своим многознайством (за что получил прозвище Полигистор), а также хвастовством и богатством, которое он обрел, взимая большую плату за свои уроки (см.: Апология Сократа, прим. 9). Как и другие софисты, он выступал, состязаясь в красноречии на общегреческих Олимпийских играх (заметим, что Олимпия находится в Элиде, на родине Гиппия). Филострат в «Жизнеописании софистов» (I 11, 1 сл.) сообщает, что Гипиий «прельщал Грецию в Олимпии своими хитросплетениями и хорошо обдуманными речами» (Flavii Philostrati opera auctora / Ed. C. L. Kayser. Bd II. Lipsiae, 1871). Кстати сказать, Гиппий издал список «Победители на Олимпийских играх» (86 B 3 Diels). См. также прим. 7, 8 и 11. — *249.*

[4] *Нестор* — царь Пилоса, один из героев гомеровских поэм, мудрейший и красноречивейший старец, к мнению которого прислушивались все ахейцы; один из ахейских вождей под Троей. — *250.*

[5] См.: Апология Сократа, прим. 9. — *250.*

[6] Ил. IX 308—314, пер. Вл. Соловьева с уточнением первой строки С. Я. Шейнман-Топштейн. Древние комментаторы дали наименование каждой песне гомеровских поэм исходя из их содержания. В IX песне изображается приход ахейских послов (Аякса, Одиссея и Феникса) к Ахиллу с *мольбой,* чтобы он перестал гневаться и возобновил военные действия. — *250.*

[7] Гиппий был известен также как математик (см. прим. 8). — *252.*

[8] В комментариях Прокла к Евклиду говорится: «Гиппий Элейский сообщает, что он приобрел славу благодаря занятиям геометрией» (86 B 12 Diels). Он, в частности, занимался проблемой квадратуры круга и даже считал возможным ее разрешение с помощью изобретенной им кривой. О его занятиях геометрией, астрономией и теорией музыки см. 86 A 2 Diels. — *254.*

[9] См.: Апология Сократа, прим. 2. — *254.*

[10] *Флакончик для масла* — лекиф — греки носили на поясе. Маслом натирались в палестрах перед гимнастическими занятиями или после омовения; оно впитывало пот, что было немаловажным во время жары. С помощью особых *скребков* очищали перед омовением кожу. — *254.*

[11] О превосходной *памяти* Гиппия сохранились свидетельства: он, «прослушав 50 слов сразу, воспроизводил их в том порядке, в каком они были сказаны» (86 A 2 Diels). — *255.*

[12] По мнению Аристотеля, «вводит в заблуждение... рассуждение в „Гиппии” относительно того, что один и тот же человек лжив и правдив» (Метафизика V 29, 1025a 7—9). — *255.*

[13] Ил. IX 312—313, пер. Вл. Соловьева. — *256.*

[14] Там же IX 357—363, пер. В. В. Вересаева. — *256.*

[15] Там же I 169—171, пер. В. В. Вересаева. — *256.*

[16] Там же IX 650—655, пер. В. В. Вересаева. Сократ умышленно изображает *Ахилла* лжецом, в зависимости от обстановки говорящим то одно, то другое. В действительности Ахилл не лжет, говоря Одиссею, что готов отплыть на родину после тяжкого оскорбления, а Аяксу — что вступит в бой

не раньше, чем Гектор дойдет до ахейских кораблей. Оскорбленный Агамемноном, забравшим его пленницу, Ахилл уклоняется от военных действий, и ахейцы несут потери от осмелевших троянцев. В своем решении не вступать в бой и даже покинуть Трою Ахилл непреклонен. Всем читателям Гомера, в том числе и Сократу, хорошо известна просьба Ахилла к своей матери богине Фетиде, чтобы та умолила Зевса «подать свою помощь троянцам» и тем самым заставить Агамемнона раскаяться (I 408—412). Герой даже готов убить Агамемнона. Страшный гнев настолько ослепляет Ахилла, что он не может владеть собой и уже вытаскивает меч из ножен, но Афина укрощает его властным словом (I 188—211).

Таким образом, в IX песне Ахилл ничуть не лжет, хотя и колеблется «меж двух решений» (I 189). Он отвергает дары Агамемнона и, как и раньше, готов уехать во Фтию, но помнит уговор матери с Зевсом и знает, что богами уже предрешено, что он вступит в битву, когда Гектор дойдет до ахейских кораблей. Сократ упрощает ситуацию, останавливаясь на отдельных, не связанных между собой фактах, т. е. он поступает так, как поступали в своих спорах софисты, и преподносит Гиппию наглядный урок в излюбленной софистами манере. Весь этот пассаж является также пародией на дотошные и скрупулезные комментарии Гомера разных авторов, состязавшихся в оригинальности толкования древнего эпика. Подобный же пример встречается в «Протагоре», где детально рассматриваются стихи Симонида Кеосского (343с—347а). — *257.*

[17] *Хирон*, сын Кроноса и нимфы Филиры, мудрый кентавр, был воспитателем героев Ахилла, Ясона, Тесея, Диоскуров и обучил врачеванию Асклепия. См. также: Феаг, прим. 11. — *257.*

[18] Эти рассуждения Сократа об умышленной и неумышленной лжи и о том, что правдивый и лжец ничем не отличаются друг от друга, напоминают беседу Сократа и юноши Евтидема (о нем см.: Пир 222b), которую передает в «Воспоминаниях...» Ксенофонт (IV 2, 14—17). В этой беседе Сократ склоняется к мнению, что наносящий обиду сознательно лучше и справедливее того, кто делает это без умысла. Он признает также, что те, кто не знает прекрасного и доброго, — рабские натуры (см. там же 19—22). В настоящем же диалоге Сократ до конца выдерживает взятую на себя роль простака, пребывающего в неведении, и позиция его здесь остается неопределенной. — *258.*

[19] Ср. рассуждения Аристотеля о добродетели: она не является ни только чистым знанием (ἐπιστήμη), ни только чистой потенцией духа (δύναμις), но внутренним сознанием человека, его достоянием (ἕξις). — Никомахова Этика I 13, 1103а 9—10; II 4, 1106а 11 12; V 1, 1129а 11—13. — *263.*

МЕНЕКСЕН

«Менексен» относится к диалогам переходного периода формирования творчества Платона. Он вызывал некоторые подозрения в смысле своей подлинности. Здесь Сократ в противовес беспринципной софистической риторике произносит эпитафий — надгробную речь, как это обычно делали на ежегодном чествовании памяти погибших за родину афинян (см. прим. 3). Речь Сократа — пародия на торжественные прославления или пышность софистических энкомиев (похвальных слов). В диалоге уча-

ствует молодой человек Менексен (см. прим. 1), недавно закончивший образование и теперь ищущий путей для самостоятельной государственной деятельности. Он советуется с Сократом относительно своего политического будущего, точно так же как с ним советовались другие лица, например Ксенофонт или Феаг. В конце речи (244с—246а) изображаются события, относящиеся к тому времени, когда Сократа уже давно не было в живых (80—70-е гг. IV в.). Удивляться такому анахронизму не стоит, так как Платону важно было продемонстрировать всю славную историю афинян, подчеркнуть их благородство, твердость духа, верность клятвам и союзам. Поэтому даже в завершающих этапах излагаемой истории, свидетельствующих об упадке былого могущества Афин, платоновский Сократ выискивает все новые доблестные поступки у афинян и даже толкует их явные неудачи как успехи. История совместных славных подвигов греков под руководством Афин в борьбе против персов, сжато изложенная в «Законах» (III 698b—700a), здесь разрастается в подробное и красочное риторическое повествование о подвигах и страданиях именно афинян, превосходящих, по мнению оратора, всех греков. Таким образом, несмотря на пародийный характер речи Сократа, в ней ощущается искреннее чувство гордости и боли за родной город автора диалога — свидетеля упадка Афин.

[1] *Менексен* — сын Демофонта из дема Пэании. Он и его двоюродный брат Ктесипп — персонажи диалога «Лисид» (206d—207d), где Менексен, друг Лисида, уже выступает как любитель поспорить. Оба брата среди других учеников Сократа присутствовали при его кончине (Федон 59b). Ктесипп встречается и в «Евтидеме» (273а, см. также: Евтидем, преамбула). — *265.*

[2] В *зале Совета* заседал Совет пятисот (см.: Апология Сократа, прим. 26). — *265.*

[3] В Афинах был обычай — может быть, установленный Солоном (см. прим. 50), — ежегодно отмечать память погибших за родину. Историк Фукидид подробно рассказывает об этом торжестве, когда в общей могиле погребали всех павших за этот год на войне, привозя их останки в кипарисовых гробах из разных мест Аттики. Надгробную речь произносил специально избранный для этой цели оратор (II 34). — *265.*

[4] *Архин,* афинский политик и оратор, вместе с демократами боролся с властью Тридцати тиранов; *Дион* — оратор. О них упоминает ритор I в. Дионисий Галикарнасский в жизнеописании Демосфена (Dionysii Halicarnasei opuscula critica et rhetorica. Vol. V—VI / Ed. H. Usener et L. Radermacher. Leipzig, 1899. Opp. I, 23, p. 1027). — *265.*

[5] Знаменитые слова Сократа о прекрасной смерти в бою впоследствии в поэзии стали общим местом. Так, Гораций в одной из своих од (III 2, 13) пишет, что «красно и сладко умереть за отечество» (dulce et decorum est pro patrie mori). — *265.*

[6] Эти слова — прекрасный пример знаменитой сократовской иронии, которая в данном случае направлена против записных ораторов с их преувеличенно хвалебными речами, производившими на среднего человека неизгладимое впечатление. См. также: Апология Сократа, прим. 24. — *266.*

[7] Сократ имеет в виду давнюю вражду *афинян* и спартанцев, которых также именовали лакедемонянами (по названию государства — Лакедемон), или *пелопоннесцами* (по названию местности — п-ов Пелопоннес). См. прим. 29 и 31; см. также: Алкивиад I, прим. 32. — *266.*

[8] *Аспазия,* дочь Аксиоха, знаменитая афинская гетера родом из Милета, славилась не только своей красотой и образованностью, но и незаурядным умом. Перикл, оставив свою жену, мать двоих его законных детей, женился на Аспазии. Судя по всему, Аспазия имела на него большое влияние. Однако после его смерти она вышла замуж за довольно посредственного политика — скототорговца Лисикла, ставшего стратегом (*Фукидид,* III 19), но получившего известность в большей мере благодаря не своим достоинствам, а именно супружеству с Аспазией *(Плутарх.* Перикл 24). Схолиаст дает любопытную характеристику Аспазии (р. 329 Hermann), указывая, в частности (со ссылкой на Диодора), что она «в философии — ученица Сократа», а также (со ссылкой на Эсхина Сократика), что она наставляла Перикла в политических речах.

Вряд ли можно воспринимать как шутку слова Сократа о том, что красноречию его обучала Аспазия (см. прим. проф. Карпова: Сочинения Платона... Ч. IV. СПб., 1863. С. 331), Сократ никогда беспредметно не шутил и не иронизировал. Задачей риторики, как известно, всегда было убеждение. Недаром в «Риторике» Аристотеля этой проблеме отводится важное место, она рассматривается с учетом психологии слушающего и говорящего, а также возрастных особенностей аудитории (II 12—18). Аспазия с ее тонким знанием общества и людей разных типов и слоев вполне могла советовать, как воздействовать речью на слушателя, сделав слова убедительными. Существует множество свидетельств древних о мудрых женщинах, почитавшихся в Греции (поэтесса Коринна — наставница великого поэта Пиндара (см.: Горгий, прим. 35), женщины-философы Феано, Тимиха, жрицы Фемистоклея и Аристоклея, многие принципы которых усвоили пифагорейцы). У самого Платона образ Диотимы в «Пире» является своего рода олицетворением женской мудрости. См.: Пир, прим. 73. — *266.*

[9] *Конн, сын Метробия,* как учитель Сократа в игре на кифаре упоминается также в «Евтидеме» (272c—d). Конна любили высмеивать античные комедиографы. Так, Амипсий высмеял его и Сократа в комедии «Конн», где старый кифарист обучает музыке детей, одновременно ведя беседы с Сократом и другими «мыслителями» (φροντιστῶν; см.: Athen. V 218c; ср.: *Диоген Лаэрций* II 28. Ср. также: *Аристофан.* Облака 94, где школа Сократа иронически именуется «мыслильней» —φροντιστήριον). В аристофановских «Всадниках» (534 сл.) хор посмеивается над Конном — любителем выпить. — *266.*

[10] *Лампр*, фиванец, известный музыкант и композитор, упоминается Плутархом в его трактате «О музыке» (гл. 31). В античности вообще и в Афинах в частности чрезвычайно ценились учителя музыки, без которой не мыслилось никакое образование. Так, Платон знает Дамона, который, как и пифагореец Пифоклид, обучал Перикла (см.: Алкивиад I 118c и прим. 25). Дамон являлся одним из главных авторитетов в музыке. Из его учеников был известен Агафокл (см.: Лахет 180d). Сократ, как человек скромный, берет себе в наставники достаточно скромного, незнаменитого музыканта. *Антифонт из Рамнунта* в Аттике, известный оратор и политик, приверженец олигархов, был казнен в 411 г., после восстановления демократии. Ему приписывали в древности до шестидесяти речей и наставлений в риторическом искусстве. До нашего времени из них дошло 15. Антифонт выступал и в качестве логографа, т. е. писал речи на заказ для желавших защищаться в суде. О том, что единственной его политической

речью была его собственная защита на суде (после которого его казнили), сообщает Цицерон (Брут 12). — *266.*

[11] Прекрасный образец *надгробной речи Перикла* можно найти у Фукидида (II 35—46). — *267.*

[12] Т. е. без верхней широкой одежды — хламиды, а может быть, и без гиматия, в одном хитоне. — *267.*

[13] *Метеки,* жившие в Афинах чужеземцы, не являлись гражданами Афин, их права и обязанности были ограниченны. Они не имели, например, права на покупку земельной собственности в Афинах. Так, Аристотель не мог приобрести в свое владение Ликей, где им была открыта (ок. 335 г.) философская школа, так как был метеком, приехавшим из Стагиры, вблизи Македонии. Ликей был куплен его учеником Феофрастом на свое имя. Зато в Афинах поощрялись занятия метеков ремеслами (со взносом налогов), так как это способствовало укреплению экономики и финансов полиса. — *268.*

[14] Имеется в виду миф о споре Афины (см.: Кратил, прим. 64) и Посейдона (см.: Горгий, прим. 81) из-за владычества в Аттике. Посейдон выбил для афинян своим трезубцем из скалы источники воды, но зато Афина подарила им маслину, что решило спор в ее пользу *(Геродот* VIII 55, *Аполлодор* III 14, 1). — *268.*

[15] По преданию, богиня Деметра (см.: Кратил, прим. 56) обучила аттических царей в Элевсине земледелию, подарив *пшеничные* зерна сыну Келея Триптолему и научив его засевать поле *(Аполлодор* 15, 1). — *268.*

[16] *Правление лучших* — буквальное значение слова «аристократия». Сократ (и Платон), таким образом, понимает афинскую форму правления как власть народа, т. е. демократию, но само демократическое общество состоит из лучших людей и по рождению (они родились на родной афинской земле), и по воспитанию. — *269.*

[17] Ко времени Сократа и Платона в Афинах уже несколько сот лет не было *басилевсов,* т. е. царей. Последний царь, Кодр, потомком которого считался Платон, жил, по преданию, в XI в. В демократических Афинах существовали выборные архонты (девять человек), занимавшиеся только административной (но не политической) деятельностью. Первый архонт, или архонт-эпоним (по которому именовался год), имел в своем ведении государственные празднества и все, что касалось семейного права, в частности опеку над вдовами и сиротами; второй архонт — басилевс (называвшийся так в память о давних временах, когда царская и жреческая власть была сосредоточена в руках одного правителя), наблюдал за мистериями и выполнением религиозных законов, а также управлял судебными делами; третий — полемарх — ведал культом богов войны и торжественными ритуалами общественных погребений, а также опекал иностранцев. Остальные шесть — фесмофеты — председательствовали в судах (см. также: Апология Сократа, прим. 46). — *269.*

[18] О разных формах правления см.: Феаг, прим. 16. — *269.*

[19] Речь идет, разумеется, о признании равенства лишь между свободными гражданами. Вопрос о правомерности рабовладения не может ставиться под сомнение ни у Платона, ни у какого иного античного автора. Для них наличие свободных граждан и рабов как бы установлено самой природой. Аристотель в «Политике» писал, что наука «быть господином» не заключает в себе «ничего ни великого, ни возвышенного: ведь то, что раб должен

уметь исполнять, то господин должен уметь приказывать» (I 2, 1255b 33—35). Аристотель признает естественность рабского состояния человека, который даже отличается особым физическим складом и притом «является некоей частью господина, как бы одушевленной, хотя и отделенной частью его тела» (Там же 4—11). Поэтому, несмотря на природное различие между господином и рабом, между ними допускается «взаимное дружеское отношение» (Там же 12—15). — *269.*

[20] *Евмолп,* по преданию, сын Посейдона, ставший царем в Элевсине, сражался против афинян, которые победили врагов после того, как царь Эрехфей принес в жертву свою дочь. Об этой «элевсинской войне» есть сведения у Фукидида (II 15). *Амазонки,* легендарные женщины-воительницы, обитавшие у озера Меотида (Азовское море) и на реке Фермодонт в Малой Азии, известны своими походами по всей Малой Азии. Афинский царь Тезей вместе с Гераклом (см.: Лисид, прим. 7) ходил походом на амазонок и похитил себе в жены их царицу Антиопу или Ипполиту. Тогда амазонки осадили Афины, но были разбиты Тезеем (*Аполлодор.* Эпитома I 16). О том, как после похода семерых вождей афиняне, мстя за погибших аргивян, выступили против *кадмейцев,* или фиванцев (см. прим. 45), рассказывает Геродот (IX 27). *Гераклидами* называли детей и потомков Геракла, который, совершая подвиги, странствовал по всему свету и имел большое количество любовных связей. Когда царь Аргоса Еврисфей из-за ненависти к Гераклу потребовал выдачи его сыновей, афиняне отказались это сделать. Тогда Еврисфей вторгся в Аттику, но был разбит Тезеем. Сыновья Еврисфея погибли в бою, а сам он погиб от руки сына Геракла, Гилла, отрубившего ему голову *(Аполлодор* II 8, 1—2). См. также: Алкивиад I, прим. 32. — *269.*

[21] Сократ вспоминает греко-персидские войны (конец VI в.—449 г.). Подвиги греков воспел Эсхил в «Персах». Их любовь к свободе он противопоставил рабскому послушанию персов своим деспотичным монархам. Персия представлена в трагедии аллегорически в образе женщины, которая «в наряде рабьем гордо шествует» (183 сл., пер. А. Пиотровского). *Первый царь* — Кир Старший, сын перса Камбиса и Манданы, дочери индийского царя Астиага. У Геродота (I 107—130) и в «Киропедии» («Воспитание Кира») Ксенофонта дан идеализированный образ этого монарха. *Сын его,* Камбис, вступил на престол в 529 г., боролся с Египтом (*Геродот* III 17—29), умертвил своего брата Смердиса и сестру, погиб, поранив себя случайно мечом. *Третий царь — Дарий I,* сын Гистаспа, принадлежал к роду Кира, не будучи его прямым потомком. После смерти Камбиса он вступил в заговор с шестью знатными персами и, убив своего соперника, занял престол (*Геродот* III 70—88). В 513 г. Дарий I совершил поход на Скифию. Он перешел Дунай, преследовал скифов в степи, но вынужден был возвратиться, так как скифы ослабили войска Дария неожиданными набегами и стычками, во время которых Дарий терпел большой урон, не имея возможности получить подкрепление (*Геродот* IV 97—98, 118—128). — *270.*

[22] *Датѝс*, военачальник Дария I, вместе с Артаферном выступил против *афинян* и *эретрийцев* на о. Эвбея (вблизи Аттики), которые в 494 г. оказали помощь ионийским грекам, восставшим против персов. По Геродоту, у Датиса было 600 триер, когда он овладевал островами Эгейского моря (VI 95—97). — *270.*

[23] Столь же подробный рассказ о событиях греко-персидских войн, и особенно об эретрийской экспедиции, находим в «Законах» (III 698b—d). — *270.*

[24] *Марафон* — город и местность на восточном побережье Аттики, приблизительно в 42 км от Афин. Там в 490 г. знаменитый греческий полководец Мильтиад (см.: Аксиох, прим. 17) одержал победу над персами, разбив войска Датиса (*Геродот* VI 106—117). — *270.*

[25] По сообщению Геродота, лакедемоняне отказались выступить вовремя, так как был девятый день месяца и они ожидали полнолуния (т. е., согласно верованиям, наиболее благоприятного времени), и потому пришли на помощь афинянам только на следующий день после Марафонской битвы (*Геродот* VI 106). — *271.*

[26] *Саламин* — остров вблизи Аттики в Элевсинском заливе. При Саламине в 480 г. произошло знаменитое морское сражение, в котором под предводительством Фемистокла (см.: Феаг, прим. 19) флот греков — по разным сведениям от 378 до 366 кораблей, из которых 200 или 300 афинских — разбил мощный флот персов, имевших 1207 кораблей (см.: *Эсхил.* Персы 338—343; *Геродот* VII 89). *Артемисий* — мыс на севере острова Эвбея, где в 480 г. произошел бой между греческим флотом и флотом персидского царя Ксеркса (см.: *Плутарх.* Фемистокл VIII; *Геродот* VIII 6—18; см. также: Алкивиад I, прим. 5). — *271.*

[27] *Платеи,* город в Беотии (Средняя Греция), дружественный Афинам, был разрушен Ксерксом (см.: Алкивиад I, прим. 5). В 479 г. при Платеях произошло знаменитое сражение, в котором участвовали персы под командованием Мардония (около 300 тыс. персов и 50 тыс. союзных войск) и войска греков (около 110 тыс., из которых 8 тыс. афинских тяжеловооруженных воинов) под командованием спартанца Павсания и афинянина Аристида (*Геродот* IX 25—60). Персы были разбиты, Мардоний погиб, а греки после взаимных споров о присуждении наград главному победителю присудили награду самим платейцам, а афинянам и спартанцам воздвигли на поле боя монумент из отнятого у врага оружия (*Плутарх.* Аристид XX). В 427 г. Платеи за свою верность Афинам были вновь разрушены, но уже фиванцами. — *271.*

[28] *Евримедонт* — река на побережье Малой Азии в Памфилии (между Линией и Киликией). Здесь в 469 г. афинянин Кимон одержал победу над флотом и сухопутными войсками персов (*Плутарх.* Кимон XII; *Фукидид* I 100). *Кипр* и *Египет* были во власти персов, и афиняне провели с 462 по 457 г. ряд экспедиций, чтобы изгнать персов и помочь египетскому царю — сыну того царя Псамметиха, при котором в 525 г. Египет подпал под власть персов. Военные походы афинян были безуспешны. Позже, в 449 г., войска под командованием Кимона осадили захваченный персами (которыми правил царь Артаксеркс) Кипр. Победой греков на Кипре завершаются греко-персидские войны. Умерший во время осады Кипра 69-летний Кимон почитался жителями города Кития как герой (*Плутарх.* Кимон XVIII —XIX). См. также: Феаг, прим. 19. Согласно миру, заключенному с персами в 449 г., греческим городам в Малой Азии предоставлялась независимость, в то же время грекам запрещалось вмешиваться в дела Кипра и Египта. — *272.*

[29] Имеются в виду раздоры между Афинами с их экспансионистской политикой и Спартой. В 461 г. государства разорвали союз между собой, в 457 г. спартанцы вторглись в Среднюю Грецию якобы для защиты Дориды от фокейцев. Перемирие 451 г. и Каллиев мир 445 г. только задержали, но не остановили военные действия. — *272.*

[30] *Танагра* — город в Беотии на восточном берегу реки Асоп. Здесь в 457 г. произошло сражение, в котором спартанцы победили афинян. Танагре, как союзнице Афин, приходилось достаточно трудно, чтобы уцелеть в борьбе Афин с Фивами, которые подавляли *беотийцев*, опираясь на персидские связи и подстрекательство Спарты. *Энофиты* — местность вблизи Танагры, где афиняне после поражения, нанесенного им спартанцами, вторглись в Беотию; они разрушили Танагру и взяли заложников *(Фукидид* I 108, 3). Танагра также славилась своей терракотой и была родиной поэтессы Коринны (см. прим. 8). — *272.*

[31] *Великая война* — Пелопоннесская война (431—404) за гегемонию в Греции, которую вели Афины и Спарта вместе со своими союзниками. Война ослабила все греческие полисы и привела к их упадку, что способствовало в дальнейшем македонскому завоеванию Греции. *Сфактерия* — остров у берегов г. Пилоса в Мессении. В 425 г. афинские войска осадили на Сфактерии спартанцев. Те направили послов, которым были предъявлены такие позорные условия, на которые лакедемоняне не сочли возможным согласиться. Афинянам пришлось продолжать осаду. Военными действиями руководили демагог Клеон и опытный стратег Демосфен (см. также: Феаг, прим. 28). Афиняне успешно овладели Сфактерией, взяв в плен 420 спартанцев. Клеон приписал эту победу одному себе (см.: *Фукидид* IV 8—38, а также: *Аристофан.* Всадники 54—60). Говоря, что после этих событий афиняне *заключили мир,* оратор имеет в виду, однако, не перемирие после победы у Сфактерии, а Никиев мир (названный так по имени политического деятеля Никия — см.: Лахет, прим. 2). Он был заключен в 421 г., после сражения в 422 г. при Амфиполе (в Македонии), где афиняне потерпели поражение и где погиб не только возглавлявший афинские войска Клеон, но и предводитель спартанцев Брасид. Таким образом, оратор, желая представить соотечественников в наиболее выгодном свете, о некоторых событиях умалчивает. — *272.*

[32] *Третья война* — военный поход афинян в Сицилию. Подробнее см.: Феаг, прим. 28. Как и положено автору похвального слова, Сократ в своей речи преувеличивает мужество афинян, утверждая, что они якобы удостоились похвал от врагов. На самом деле сицилийская экспедиция афинян вызвала ненависть к ним со стороны сицилийских греков несравненно более великую, чем со стороны варваров — персов. — *273.*

[33] Видимо, речь идет о победе афинян над спартанским флотом, помогавшим жителям Хиоса и Лесбоса, которые хотели отложиться от Афин (*Фукидид* VIII 9—14). — *273.*

[34] *Персидский царь* Дарий II Нот, незаконный сын Артаксеркса I, внук Ксеркса (см.: Алкивиад I, прим. 35 и 5), муж Парисатиды, правил с 424 г. Умер в 404 г., передав власть старшему сыну Артаксерксу II, а не младшему, Киру, который, подстрекаемый матерью, вступил в войну с братом и погиб (см. прим. 41). На сговор с персами подстрекал лакедемонян Алкивиад, изгнанный из Афин (см.: Алкивиад II, прим. 1). — *273.*

[35] Речь идет о сражении 406 г. при *Митилене* (о. Лесбос), когда афинский флот во главе с Кононом вступил в сражение с флотом спартанца Калликратида и одержал победу. О Кононе см. также прим. 41 и 42. *Сограждане,* которые *поспешили на помощь* Конону, — те самые десять стратегов, что одержали победу при Аргинузских островах (см.: Апология Сократа, прим. 36). — *273.*

[36] Видимо, Сократ упоминает о поражении, нанесенном в 405 г. флоту афинян в 180 кораблей при Эгосопотамах спартанским стратегом Лисандром, который казнил 3 тыс. пленных. См.: *Плутарх.* Лисандр XII—XIV; см. также прим. 37. — *273.*

[37] *Мир* был заключен со Спартой после побед Лисандра. Для афинян он оказался постыдным. Они должны были разрушить гавань Пирей и Афинские, или Длинные, стены, которые на протяжении 7 км соединяли Афины и Пирей (см. также прим. 42), лишались права иметь флот больше чем в 12 кораблей и принуждены были отказаться от своих заморских владений. Со стороны Афин переговоры вел Ферамен как полномочный посол. Он согласился также на изменение государственного строя: демократия была устранена (изгнанным аристократам было разрешено вернуться) и установлена олигархия, или власть Тридцати тиранов. Это и вызвало *гражданскую войну* — борьбу демократов против Тридцати тиранов, которую возглавил изгнанный из Афин Фрасибул. В 403 г. он со своими приверженцами вступил в город и на Акрополе принес благодарственную жертву богине Афине. — *273.*

[38] После того как Фрасибул занял Филу на границе Аттики и разбил военные силы Тридцати тиранов при Ахарнах, главари олигархии бежали в *Элевсин,* под Афины. Здесь они еще упорно держались, но затем вступили в переговоры с афинянами, во время которых и были убиты. Фрасибул занял гавань Пирей, и произошло последнее сражение, в котором погиб Критий, один из самых жестоких олигархов (см.: Хармид, прим. 4). — *273.*

[39] Имеется в виду повеление Лисандра уничтожить афинские корабли и срыть *стены* города (см. прим. 36 и 37). Варвары — здесь персы (см.: Феаг, прим. 20). — *274.*

[40] Речь идет о союзе с Афинами Аргоса, Фив и Коринфа против Лакедемона. Правда, Сократ не упоминает о том, что деньги, на которые содержался этот союз, были предоставлены греческим полисам персидским царем Артаксерксом II, который преследовал свои собственные цели. — *274.*

[41] Опять-таки риторическая гипербола об Афинах, спасших эллинские города и выручивших из беды *царя* — Артаксеркса II. Дело обстояло более прозаичным образом и велось очень умело как раз персидским царем, использовавшим взаимную вражду эллинов, чтобы укрепить свое собственное положение. Как говорилось выше (прим. 34), против законного царя Артаксеркса II выступил его младший брат Кир, которому помогали греческие наемные войска. В этом походе участвовал известный в дальнейшем историк и писатель Ксенофонт, передавший события похода в специальном сочинении «Анабазис» (т. е. поход 10 тыс. греков). Кир погиб в битве при Кунаксе (401 г.), а греческие военачальники были вероломно убиты (в том числе Менон, которому Платон посвятил одноименный диалог). Оставшиеся 10 тыс. наемников во главе с Ксенофонтом, отступая, проделали тяжкий путь на родину. Однако спартанцы, помогая греческим городам в Малой Азии, продолжали военные действия против сатрапа Тиссаферна под командованием знаменитого полководца царя Агесилая. Артаксерксу не оставалось ничего, как использовать хитроумную уловку — подкупить греческие города во главе с Афинами, чтобы они бросили вызов Лакедемону и отвлекли войска Агесилая из Малой Азии. Как известно, спартанцы вынуждены были вернуть Агесилая с войском на родину и благодаря ему справились со своими противниками — афинянами (394—392) (см.: *Плу-*

тарх. Агесилай). Таким образом, не греческие наемники и так называемые перебежчики спасли персидского царя, а очередная междоусобная война греков, инспирированная персами. Следует отметить, что среди перебежчиков были изгнанные из Афин видные полководцы, как, например, Конон — участник Пелопоннесской войны. В 394 г., сражаясь на стороне персов (см. прим. 42), он разбил флот спартанцев под предводительством Писандра при Книде (*Ксенофонт.* Греческая история IV 3, 10—12; *Плутарх.* Агесилай XVII). См. также прим. 35. — *274.*

[42] Афинские *стены* заново воздвиг полководец Конон на деньги персидского царя (*Ксенофонт.* Греческая история VI 8, 9). *Флот* также был предоставлен Конону персами в 396 г. Какие же именно военные действия вели Афины *в защиту паросцев,* неясно, поэтому данное место берется текстологами под сомнение. Некоторые (например, М. Поленц) полагают, что здесь вообще надо читать «в защиту персов», что, между прочим, соответствует деятельности флота Конона и вообще политике единения Афин и персов в это время. — *275.*

[43] Оратор показывает сложную политику персов, которые вмешивались в борьбу Спарты и Афин, преследуя собственную безопасность и укрепление. Персы стремятся ослабить то одну, то другую сторону. Артаксеркс II, видя победы афинского флота над *лакедемонянами* и опасаясь возвышения Афин, хочет отторгнуть от союза с Афинами греческие города на побережье Малой Азии (здесь — *на материке*). Лишь в таком случае он готов оставаться в союзе с Афинами. Рассчитывая на отказ Афин, Артаксеркс II подготавливал почву для отступления от союза с ними и укрепления взаимоотношений с Лакедемоном. В дальнейшем союзные Афинам малоазийские города по Анталкидову миру (по имени Анталкида — спартанского политика, ведшего переговоры через Тирибаза с Артаксерксом II) были переданы Лакедемоном под власть персов. Таким образом Афины были лишены помощи союзников в Малой Азии и уже не могли успешно вести военные действия. В результате Лакедемон снова обрел власть над греческими полисами. — *275.*

[44] Эти горделивые слова сказаны относительно событий, связанных с Анталкидовым миром. Все греки согласились признать последний, так что у царя не было предлога отступиться от них и не давать им денежных субсидий. Таким образом, оказалось, что всякий из полисов, не согласный на условия передачи малоазийских греческих городов персам, немедленно восстанавливал против себя всех (*Ксенофонт.* Греческая история V 1, 30—31). Ксенофонт не упоминает о том, что афиняне не приняли этих условий. Наоборот, он пишет, что «все государства дали клятву... были распущены сухопутные и морские контингенты. Это был первый мир между лакедемонянами, афинянами и союзниками их за всю войну, начавшуюся после разрушения афинских стен» (V 1, 35). — *275.*

[45] Афиняне всегда гордились тем, что они автохтоны, т. е. рождены самой аттической землей. Первые аттические цари — Кекропс, Кранай и Эрихтоний — были автохтонами, тело Кекропса срослось со змеиным (змея — символ мудрости, коренящейся в глубинах земли) (см.: *Аполлодор* III 14, 1; 5—6). Далее в речи делается намек на чужеземное и даже восточное происхождение основателей других греческих городов, хотя и принимается во внимание, что все они потомки Зевса, как и положено героям. *Кадм,* основатель Фив, родом из Финикии, сын Агенора (Там же III 1, 1);

Египет и *Данай* — родные братья, сыновья Бела из Египта (Там же II 1, 4); *Пелопс* — сын фригийского царя Тантала (Там же III 5, 6). См. также: Гиппий больший, прим. 29; Кратил, прим. 23. — *275.*

[46] *Лехей* — северная коринфская гавань, соединенная с городом, расположенным в 12 стадиях, двойными стенами. В Лехей были тайно введены лакедемонские войска. Им оказали помощь те коринфяне, которые хотели отомстить союзникам (Аргос, Фивы, Афины), жестоко наказавшим их за нежелание вести военные действия со Спартой. Несмотря на энергичные военные действия союзных войск, победителями оказались все-таки лакедемоняне. — *275.*

[47] Морскую победу над *лакедемонянами,* которых возглавлял Писандр, одержал Конон (см. прим. 41). Предводителями афинского флота были также Хабрий и Каллистрад. В 375 г. тяжелое поражение Лакедемону нанес Тимофей, захвативший о. Керкира (*Ксенофонт.* Греческая история V 4, 62). — *275.*

[48] Один из излюбленных приемов античной риторики — вводить в рассуждения и речи увещевательные и наставительные слова. Так, в «Критоне» Законы государства обращаются с пространным увещеванием к Сократу (50b—54d), вступая с ним в беседу. В диалоге «Филеб» идет беседа между Удовольствиями, Разумением, Умом и Сократом (63a—64b). Цицерон в первой речи против Катилины тоже прибегает к этому приему. У него Катилину увещевает мать-родина, сама Италия (I 7, 18). Здесь погибшие герои обращаются к своим потомкам устами Сократа, будто бы слышавшего еще при их жизни эти слова. — *276.*

[49] Это выражение приводит Цицерон в трактате «Об обязанностях», называя его «превосходным» (I 63). — *276.*

[50] Это изречение приписывалось одному из семи мудрецов (см.: Гиппий больший, прим. 2), афинскому государственному деятелю и поэту Солону (VII—VI вв.), не раз упоминаемому Платоном. Спартанцу Клеобулу Линдскому приписывали изречение: «Мера — наилучшее» (10, 3 Diels). У Пиндара читаем: «Мудрые не дозволяют ничего говорить излишне, сверх меры» (fr. 35 b Snell — Maehler). О категории меры в античной эстетике см.: *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965. С. 13—27. См. также: Лахет, прим. 21; Протагор, прим. 55. — *277.*

[51] Забота о семьях погибших возлагалась в Афинах на архонта эпонима (см. прим. 17). Об опеке над сиротами см.: Законы IX 926d. — *278.*

[52] Т. е. 18-летнего возраста, когда мальчики вносятся в списки эфебов («возмужавших»), начинают подготовку к военной службе, знакомятся с общественными делами, приносят гражданскую присягу, несут сторожевую службу на границе. В 20 лет эфебы получают полное вооружение и становятся полноправными воинами и гражданами, поскольку их вносят в список лиц, имеющих право участвовать в народном собрании. — *278.*

[53] В словах Менексена содержится намек на то, что Сократ, возможно, и придумал непосредственное произнесение перед ним Аспазией данной речи. Это характерный для Платона прием: если речь была пересказана Сократу третьим лицом, то ряд неточностей, преувеличений, ошибок и т. д. оправдан. Интересно, что утверждение Сократа, который в самом начале диалога говорил, что только вчера услышал эту речь от Аспазии, никак не противоречит скептическому замечанию юноши в конце диалога. В то же время сдержанная похвала Менексена в адрес Аспазии и его

слова о самой большой благодарности тому, кто эту речь сейчас перед ним произнес, дают возможность считать автором речи самого Сократа, который прячется за другое лицо, чтобы окончательное суждение собеседника было объективно и чтобы сам сочинитель держал себя свободнее. — *279.*

ФЕАГ

«Феаг» всей античностью приписывался раннему Платону. Он был включен в число его подлинных сочинений ритором Фрасиллом (I в. н. э.), знатоком творчества Платона. Тем не менее критика XIX в. решительно взяла под сомнение подлинность «Феага». Однако вполне вероятно, что перед нами диалог еще молодого Платона. Возможно также, что автор «Феага» принадлежал к платоновской школе или к стоическим платоникам эпохи эллинизма, интересовавшимся гаданиями, предсказаниями, мантикой (ср., например, сочинения философа и писателя I в. н. э. Плутарха на эту тему), что находит отражение в диалоге. Но все-таки в первую очередь «Феаг» интересен как наивная попытка разобраться в «даймоническом» феномене Сократа как основе его философии идей и философии жизни (см. прим. 24). Примечательно то, что здесь сократовский «даймоний» оказывается активной силой, обращенной на внешний мир, избирающей для своего воздействия единомышленников Сократа и наделяющей их особенной силой философствования.

В диалоге участвуют Сократ, Демодок (см.: Демодок) и сын последнего Феаг. Демодок, богатый землевладелец, в «Апологии Сократа» упоминается как отец двух братьев, Парала и Феага, близких к Сократу. Демодок присутствовал на суде во время заключительной речи Сократа. Занимавший некогда важные должности, теперь он стар (он старше Сократа) и живет на покое под Афинами. Заботясь о воспитании своего сына Феага, Демодок прибыл с ним в Афины в поисках ученого софиста. Он встречает на дороге Сократа и заводит с ним беседу в надежде на добрый совет. Они уединяются в портике Зевса Освободителя (см. прим. 2). Феаг оказывается так увлечен Сократом и сведениями о его гении («даймоне»), помогающем преуспеть его слушателям, что готов идти в обучение только к этому удивительному человеку. Однако, по словам Сократа, гений, способствуя одним, обделяет своим вниманием других, и сила гения, умножая мудрость подлинных учеников, лишает своей помощи не способных к философии. Феаг готов подвергнуть испытанию свою судьбу.

Действие диалога происходит, видимо, между 410 и 406 гг. (см. прим. 29).

Феаг упоминается среди слушателей и друзей Сократа в «Апологии Сократа» (33е) наряду со своим братом Паралом, а также Критобулом, Эсхином, Платоном, Аполлодором. В Государстве VI 496с Сократ, беседуя с Адимантом, братом Платона, о тех, кто достойным образом занимается философией, вспоминает, в частности, Феага, у которого, однако, «все решительно уклонилось к тому, чтобы отпасть от философии» иа-за его увлечения делами государства. Правда, слабое здоровье помешало Феагу проявить себя в политике. Умер Феаг, по-видимому, как раз в дни процесса над Сократом.

[1] *Поговорить с тобой наедине:* в ориг. ἰδιολογέσασθαι — глагол, не употреблявшийся в аттической прозе, но относящийся к более позднему времени. — *280.*

[2] *Портик Зевса Освободителя* (Элевтерия) находился в северо-западном предместье Афин, Керамике. Демодок, видимо, прибыл в Афины через Дипилонские ворота (может быть, из Пирея), отделявшие внешний (за пределами городских стен) Керамик (где была расположена Академия Платона) от внутреннего (в самом городе), где рядом с портиком Зевса как раз и состоялась встреча Демодока и Сократа. — *280.*

[3] Сравнивая *человека с растением,* Демодок аргументирует свою мысль в сократическом духе: с помощью простейшего примера, знакомого ему как земледельцу. Ср. сопоставление неправильно воспитываемого ребенка с кривым деревом в «Протагоре» (325d, см. также Критон, прим. 9). — *280.*

[4] Философы-софисты обучали молодежь за большие деньги (см.: Апология Сократа, прим. 9). Поскольку название «софист» происходит в древнегреч. от σοφός, т. е. «мудрый», вполне понятно, почему Феаг, желая стать мудрым, хочет обратиться к софистам. Об имени «софист» см.: Протагор, прим. 13. — *280.*

[5] Схолиаст (древний комментатор) называет это выражение «поговоркой» и ссылается на то, что комедиограф Аристофан приводит ее в «Амфиарае» (р. 287 Hermann). — *281.*

[6] Феаг (Θεάγης) — букв.: почитающий божество (θεός — бог, ἅζομαι, ἅζω— почитаю, благоговею). — *281.*

[7] См.: Критон, прим. 13. — *282.*

[8] Теперь Сократ начинает беседовать с Феагом, пользуясь своим постоянным методом вопросов и ответов, т. е. тем, что Платон называет диалектикой (см. также: Апология Сократа, прим. 24). Как обычно, Сократ хочет установить общее, родовое понятие — в данном случае общее понятие мудрости — в его отличии от частных проявлений. Ср. рассуждение в «Пире» о понятии любви и творчества (205b—d). — *282.*

[9] См.: Критон, прим. 9. — *284.*

[10] *Эгисф,* сын Фиеста (см.: Кратил, прим. 22) из царского рода Танталидов, вступил в связь с Клитемнестрой, супругой своего двоюродного брата Агамемнона, и, убив его с ее помощью, захватил власть в Микенах, где и правил семь лет, пока не был убит Орестом, сыном Агамемнона. — *284.*

[11] *Пелей, сын Эака* и Эндеиды, внук Зевса и отец Ахилла, — герой, участвовавший в походе аргонавтов. Обычно изображается престарелым супругом морской богини Фетиды. Владения его находятся во Фтии — в Фессалии на севере Греции. — *284.*

[12] *Периандр из Коринфа* (ок. 660—ок. 585) считался в Греции одним из семи мудрецов (см.: Гиппий больший, прим. 2). Однако, по некоторым свидетельствам, вместо него значится Мисон (см.: Протагор, прим. 57). Периандру приписывали изречение: «Забота — все», или «Прежде всего — забота». — *284.*

[13] *Архелай* (?—399), сын македонского царя *Пердикки II* и рабыни (см.: *Элиан.* Пестрые рассказы / Пер. С. Поляковой. М.; Л., 1963. XII 43), был деспотом и вместе с тем покровителем искусств. При его дворе жили поэты, музыканты и художники. Там находился, в частности, в последние годы жизни знаменитый греческий трагик Еврипид (480—406), который был вынужден в 408 г. уехать из Афин. В Македонии он написал трагедии «Ифигения

в Авлиде» и «Вакханки». Приглашал Архелай и Сократа, но тот отказался (как отказался он и от аналогичных предложений Скопаса Краннонского (Фессалия) и Еврилоха Ларисского). Архелай был убит в 399 г. — *284.*

[14] *Гиппий*, сын афинского тирана *Писистрата,* после смерти отца унаследовал власть в Афинах вместе с братом Гиппархом. Вынужден был покинуть Аттику, когда туда вторглись спартанцы во главе с царем Клеоменом. — *284.*

[15] *Бакид* — популярный прорицатель из Беотии (имя его Βάκις связано, видимо, с глаголом βάζω — вещать; ср. также лат. vates — прорицатель, поэт, наделенный особым вдохновением). В VI в., во времена Писистрата и его преемников, был известен также Бакидов сборник прорицаний. Геродот с большим доверием относился к прорицаниям Бакида (VIII 20, 77, 96). *Сибилла,* или Сивилла, легендарная прорицательница, дочь Зевса, по преданию, обитала в Дельфах. Имя ее стало нарицательным для женщин, якобы наделенных божественным даром пророчества. До Платона дошли сведения о сивилле Эритрейской — Герофиле, жене или сестре бога Аполлона (см.: Кратил, прим. 59). Наиболее знаменитые оракулы Аполлона были в Трое, Кларосе, Колофоне, Дельфах и на Делосе. Вергилию известна сивилла Кумская в Италии, которую отождествляли с Эритрейской. В «Энеиде» Вергилия (песня VI) она пророчествует Энею великое будущее. Всего древние знали десять Сивилл. Существуют так называемые Сивиллины книги — 14 книг (IX и X не дошли) прорицаний и изречений эллинистического времени (Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung / Ed. A. Kurfess. München, 1951). *Амфилит,* предсказатель из Акарнании, долго жил в Афинах. О его предсказании Писистрату см. у Геродота I 62 // *Геродот.* История: В 9-ти кн. / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л., 1972. См. также: Алкивиад I, прим. 10. — *284.*

[16] Определение типов власти (всего пять) и их видов дает Аристотель (Политика IV 4, 1291b 15—8, 1295a 24). В *тирании* он выделяет три вида. Первые два основаны на законе и добровольном признании власти, которая по существу своему деспотична, третий противоречит желанию граждан и соответствует неограниченной абсолютной монархии. Платон в «Государстве» рассматривает четыре главных типа власти и промежуточные ее формы (VIII 544a—e). См.: Государство, кн. VIII, прим. 3—12. — *284.*

[17] Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. Стихи, приписываемые Платоном *Еврипиду* (см. прим. 13) не только здесь, но и в «Государстве» (VIII 568b), есть и у Софокла (ок. 496—406): fr. 13 N . — Sn. О том, что подобные стихи имелись у Еврипида, свидетельствуют античные комментаторы (р. 357 Hermann). Однако среди дошедших до нас фрагментов Еврипида их нет. — *285.*

[18] *Анакреонт* (VI в.), древнегреческий поэт из Ионии (Малая Азия, г. Теос), воспевал легкую, вечно новую любовь, которая пребывает с поэтом вплоть до старости. О собрании фрагментов Анакреонта и их переводах на русский язык см.: Федр, прим. 15. См. также: Гиппарх, прим. 1. О *Калликрите, дочери Кианы,* в дошедших фрагментах Анакреонта не говорится. — *286.*

[19] *Фемистокл* (ок. 525—ок. 460), сын Неокла, афинский государственный деятель и полководец, был главой партии радикалов в греко-персидской войне. Он создал сильный морской флот, укрепил Афины, основал гавань Пирей (493), разбил при Саламине мощный флот персов (см.: Менексен, прим. 26). Умер в изгнании (см.: Горгий, прим. 73). *Перикл* (ок. 469—429), сын Ксантиппа, знаменитый афинский государственный деятель и полководец, глава партии демократов, способствовал военному

и культурному возвышению Афин. При нем Акрополь принял свой классический вид, а время его правления в Афинах, славящееся своим искусством и театром, называется «веком Перикла». Умер от чумы в Афинах в начале Пелопоннесской войны (см.: *Плутарх.* Перикл // Сравнительные жизнеописания. Т. 1—2. М., 1961—1963. Т. 1; см. также: Алкивиад II, прим. 1; Менексен, прим. 8, 10 и 11; Горгий, прим. 69). *Кимон* (ок. 504—449), сын Мильтиада (см.: Горгий, прим. 56), видный афинский государственный деятель и полководец времени греко-персидской войны (см.: Менексен, прим. 28), был одним из основателей морского союза греческих полисов во главе с Афинами. См. также: Горгий, прим. 72. — *286.*

[20] Греки называли всех неэллинов, говорящих на чуждом грекам языке, варварами. Последним, как считалось, был свойствен низкий культурный уровень, на чем и основывалось представление о естественном господстве греков над варварами (ср. «Ифигению в Авлиде» Еврипида, где героиня произносит монолог, прославляющий греков перед лицом варваров — троянцев: «Грек — цари, а варвар — гнися! Неприлично гнуться грекам перед варваром на троне», 1400 сл., пер. И. Ф. Анненского). Заметим, что и для египтян, считавших себя «древнейшим народом на свете» (*Геродот* II 2), другие народы, говорящие на своем языке, тоже были варварами (Там же II 158). Такую же позицию занимали потом и римляне по отношению к народам, с которыми воевали. Но в дальнейшем, ассимилировав завоеванных варваров, римляне называли так главным образом диких, не покорившихся их силе германцев. — *287.*

[21] Ср. «Менон» (93b—94e), где говорится, что доблестные люди (Перикл и Фукидид) могут дать своим сыновьям прекрасное образование, но добродетели научить их не могут; а также «Протагор» (328c), где говорится, что сыновья благородных отцов зачастую отнюдь не похожи на своих родителей. См. также: Критон, прим. 13. — *287.*

[22] Из этих слов видно, что Демодок происходит из Анагиры, которую схолиаст относит к дему (округу) Эантида (р. 288 Hermann). — *288.*

[23] О *Продике* и *Горгии* см.: Апология Сократа, прим. 9. *Пол-акрагантец* (из Акраганта, или Агригента) — ученик Горгия вместе с Периклом и Исократом (см.: Евтидем, прим. 58), одно из действующих лиц диалога «Горгий». — *288.*

[24] См.: Апология Сократа, прим. 34. О воздействии *гения* не только на самого Сократа, но и на его друзей говорится только в «Феаге». — *289.*

[25] *Хармид, сын Главкона,* дядя Платона, был братом его матери Периктионы. Ему посвящен диалог «Хармид». *Немея* — долина в области Арголида на юге Греции (п-ов Пелопоннес), где находилось святилище Немейского Зевса и где Геракл, по преданию, убил немейского льва. Здесь устраивались общегреческие Немейские игры, участники которых состязались в мусическом мастерстве, пении гимнов, ристании, гимнастике. Наградой служил, по одним сведениям, оливковый венок из священной рощи Зевса, по другим — венок из листьев сельдерея. Греки любили аромат и зелень сельдерея, укропа, петрушки. Народные песни (Poetae melici graeci / Ed. D. Page. Oxford, 1962. Carmina 852, 1, 2) и греческая лирика (Сафо) воспевали их наряду с фиалкой и розой (Fr. 191 L. — P.). О сельдерее упоминает Пиндар (Nem. IV 88 Snell — Maehler), который посвятил последнюю из четырех книг своих «Од» победителям на Немейских играх. См. также: *Пиндар.* Вакхилид. Оды. Фрагменты / Издание подготовил М. Л. Гаспаров. М., 1980. — *289.*

[26] О *Клитомахе, Тимархе* и *Еватле* других сведений нет. — *289.*

[27] О *Филемоне, сыне Филемонида*, и *Никии, сыне Героскамандра*, других сведений нет. — *289.*

[28] *Сицилийское дело,* или экспедиция (415—413), — один из драматических эпизодов Пелопоннесской войны (см.: Менексен, прим. 31). Афинский флот из 134 кораблей был отправлен для захвата Сицилии и Южной Италии, чтобы нанести урон Спарте. Несмотря на победу у стен Сиракуз, афинский флот был осажден в гавани спартанскими кораблями (которыми командовал Гилипп) и их союзниками, объединившимися с Сиракузами и другими городами Сицилии. Афинским воинам, а их было около 40 тыс., пришлось отступать сушей, где они, отбиваясь от врагов, умирали от голода и жажды. Почти все воины были перебиты или захвачены в плен и проданы в рабство. Стратеги Никий (см.: Лахет, прим. 2) и Демосфен, проявившие большую самоотверженность и храбрость, были приговорены к смерти и лишили себя жизни накануне казни (см.: *Плутарх.* Никий // Сравнительные жизнеописания. Т. 2. Подробнее об этих событиях см.: *Фукидид.* История, кн. VI—VII). См. также.: Лахет, прим. 30 и 33. — *290.*

[29] О *Саннионе* других сведений нет. *Фрасилл,* афинский полководец, выдвинулся в 411 г. как защитник демократии. В 410—409 гг. отбил наступление спартанцев на Афины, но в Ионии (Малая Азия) потерпел поражение. Он один из десяти стратегов — участников морского сражения при Аргинузских островах; был казнен в числе других шести стратегов, вернувшихся после победы в Афины (подробнее см.: Апология Сократа, прим. 36). Так как Сократу еще не известна печальная судьба Фрасилла, можно предполагать, что действие диалога происходит между 410 и 406 гг. См. также: Аксиох, прим. 22. — *290.*

[30] *Аристид, сын Лисимаха* (см.: Лахет, прим. 1), друга и товарища отца Сократа (см.: Лахет 180е), был внуком Аристида, видного полководца и государственного деятеля эпохи греко-персидских войн, прославленного за бескорыстие, справедливость и скромность (см.: *Плутарх.* Аристид // Сравнительные жизнеописания. Т. 1; см. также: Менексен, прим. 27). *Фукидид, сын Мелесия* (см.: Лахет, прим. 3), глава аристократической партии, слывший в свое время человеком незапятнанной репутации, был внуком Фукидида, известного полководца и оратора (см.: Лахет, прим. 7). Внуки, однако, вполне заурядные люди, ничем не походили на своих знаменитых дедов. Аристид и Фукидид вместе с сыновьями Перикла и Фемистокла — действующие лица диалога «Менон». На их примере Платон показывает, что хорошее образование, полученное от родителей, не делает человека доблестным (см.: Менон 93b—94e, а также прим. 35 и 38). Характерно, что никчемность Аристида и Фукидида служила препятствием воздействию на них даже Сократа и его вещего голоса. Следовательно, действенность гения Сократа зависит от способностей и моральных качеств обучающегося (см. преамбулу, с. 414). — *290.*

ЛАХЕТ

В беседе о мужестве, которая происходит в палестре, участвуют кроме Сократа известные полководцы Никий и Лахет, а также почтенные афинские граждане Лисимах и Мелесий со своими сыновьями. Дети знаменитых отцов — Лисимах, сын Аристида, Мелесий, сын политика (не историка!) Фу-

кидида, — предстают здесь уже стариками, которые озабочены воспитанием своих сыновей, что и привело их в палестру посмотреть на знатока и учителя гопломахии — боя в полном вооружении. Поскольку дело касается военного искусства, сюда приглашены Никий и Лахет, а Сократ, завсегдатай гимнасиев и палестр, здесь совершенно необходим, раз уж встает вопрос о воспитании молодых людей. Таким образом, военное мастерство — только предлог для того, чтобы рассуждать о мужестве, которое есть часть добродетели вообще, а без нее не может осуществиться никакое воспитание. Когда Лахет определяет мужество как «стойкость души» (192b), Сократ возражает на это: что стойкость хороша и похвальна, когда соединяется с благоразумием (192c), следовательно, мужество есть благоразумная твердость (192d), т. е. никакая часть добродетели невозможна вне разумности. Диалог, следовательно, примыкает по своей тематике к «Протагору» и «Менону», где спорят о возможности преподать добродетель и научиться ей, причем мужество является и там одной из составных частей добродетели (Менон 74a).

Действие «Лахета» относится, по-видимому, ко времени после 424 г., когда афиняне потерпели поражение от беотийцев при Делии; Сократ и Лахет сражались тогда бок о бок и вместе выходили из окружения. Но действие диалога происходит не позже 418 г., поскольку Лахет погиб в этом году в битве при Мантинее. Среди участников диалога Сократ самый молодой — ему около 45 лет. Он уже обладает большим жизненным опытом и является известным человеком, однако не считает себя более знающим в военном деле, особенно в сравнении с Никием и Лахетом. Присутствующие юные сыновья Лисимаха и Мелесия — молчаливые персонажи, только слушающие и набирающиеся ума.

[1] *Лисимах*, единственный сын знаменитого Аристида (см.: Феаг, прим. 30), ничем не выделялся среди сограждан и вел частную жизнь. Так как отец не оставил ему никакого состояния, афиняне, памятуя о славе Аристида, одарили его сына землей и деньгами, о чем упоминает Плутарх в жизнеописании Аристида (XXVII). Если Аристид родился в 540 г., то Лисимах как старший сын, возможно, родился еще в начале VI в. В диалоге это уже человек преклонного возраста, хотя и имеет совсем юного сына. — *292.*

[2] *Никий* (ок. 470—413), сын Никерата, родом из дема Кидантиды (фила Эгеида), известный афинский полководец, знатный, богатый и образованный человек, близкий к Сократу, был также выдающимся политическим деятелем и оратором. Его именем был назван мир 421 г. (см.: Менексен, прим. 31). У него был сын (см. прим. 5). Жизнь Никия, необыкновенно удачная (он одержал много побед в Пелопоннесской войне), закончилась трагически (см.: Феаг, прим. 28). См. также: прим. 30 и 33; Горгий, прим. 22. *Лахет*, сын Меланопа, родом из дема Эксоны (фила Кекропида), известный афинский полководец, возглавлял в 427 г. поход в помощь леонтийцам (см.: Апология Сократа, прим. 9). В 424 г., как указано в преамбуле, он участвовал в битве при Делии. В 423 г. стараниями Лахета было заключено на год перемирие со Спартой, а при заключении мира 421 г. он вместе с Никием принес положенные клятвы (*Фукидид* V 43). В 418 г. он и Никострат выступили на помощь аргосцам и оба пали в битве при Мантинее. Лахет отличался мужеством, бесхитростностью, прямодушием и не особенно доверял учености. Здесь Лахет и Никий только что наблюдали, как демонстрировал свое мастерство воин-гоплит. — *292.*

[3] *Мелесий*, сын Фукидида (см. также: Феаг, прим. 30), ничем особенно не выделялся, хотя и был в числе 400 олигархов, пытавшихся в 411 г. совершить антидемократический переворот (*Фукидид* VIII 86, 9). — *292.*

[4] В Афинах существовал обычай называть старшего сына именем *деда*. — *292.*

[5] *Сын* Никия по имени Никерат, образованный и богатый человек, был казнен во время правления Тридцати тиранов (*Ксенофонт*. Греческая история II 3, 39). О сыновьях Лахета сведений нет. — *292.*

[6] В оригинале συσσιτοῦμεν, т. е. «имеем общий стол», сисситию, что напоминает сисситии, т. е. общие трапезы, спартанцев. На самом деле «общий стол» Лисимаха и Мелесия указывает только на их дружеские семейные связи. — *292.*

[7] Отец Лисимаха, знаменитый Аристид (сын тоже Лисимаха), отличился в битвах при Марафоне, Саламине (на о. Пситталея с конницей) и Платеях. Он принимал участие в реформе Клисфена, играл большую роль в Делосском союзе, контролируя поступление взносов в союзническую казну, а также содействовал уравниванию малоимущих фетов в гражданских правах (*Плутарх*. Аристид XXIII—XXIV). *Отец* Мелесия Фукидид, будучи родственником Кимона, вождя олигархической группировки, активно участвовал в борьбе партий, возглавляя аристократическую оппозицию Перикла; был даже подвергнут остракизму, но в дальнейшем вернулся и в 440 г. исполнял обязанности стратега. Прекрасный оратор, Фукидид, по свидетельствам, настраивал «свою речь, как музыкальный инструмент...» (*Плутарх*. Перикл VIII). Не следует путать этого Фукидида с известным историком, как в прим. 17 к «Феагу» в кн.: Творения Платона. Т. 1. См. также: прим. 3 и Феаг, прим. 30. — *293.*

[8] См.: Феаг, прим. 30. — *293.*

[9] Мелесий и его брат Стефан брали уроки у лучших преподавателей борьбы — Ксанфия и Евдора, обучавших знатную молодежь, так что юноши «в борьбе... превосходили всех афинян» (Менон 94с). Интерес Мелесия и его друга к мастерству гопломахии, следовательно, не случаен. — *293.*

[10] Сократ был родом из *дема* Алопеки филы Антиохида (см.: Апология Сократа 32b; Горгий 495d). Его *земляком* был не только Лисимах, но и Мелесий (ср.: *Плутарх*. Аристид, гл. I, где говорится, что Аристид был родом из дема Алопеки). — *293.*

[11] См.: Менексен, прим. 10; Алкивиад I, прим. 25. — *293.*

[12] Лисимах Младший как старший сын Аристида вполне может быть ровесником и другом Софрониска, отца Сократа, к тому же они земляки (см. прим. 10). — *294.*

[13] Платон в «Пире» отмечает, что при отступлении войска от Делия Сократ проявил большее самообладание, чем Лахет, «он... спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя...» (221b). Заявляя, что *город* (Афины) *бесславно пал* после поражения при Делии, Лахет образно говорит о том, что Афины перенесли тогда большой позор. — *294.*

[14] См. преамбулу, а также Хармид, прим. 1. — *294.*

[15] Никий рассуждает здесь как защитник высокого военного искусства, полагающийся на науку. — *295.*

[16] Лахет рассуждает как бывалый солдат, не искушенный в хитростях военной науки. При этом он подчеркивает авторитет спартанцев во всем,

что касается военной выучки (об отношении в Спарте к другим наукам см.: Гиппий больший 285с—е). — *296.*

[17] Из рассказа Лахета о единичном случае делается, однако, общий вывод: что от гопломахии как науки пользы нет, а если она не наука, то и изучать ее не стоит. *Триера* — военное судно с тремя рядами весел. Число воинов-моряков, эпибатов, на таком корабле было невелико — до 20 человек, в то время как гребцов было до 180. Эпибаты брали вражеское судно на абордаж или метали дротики, стреляли из луков и т. д. В данном случае *Стесилай* вооружен копьем с серповидным лезвием, напоминающим алебарду, тогда как при нападении на врага необходимо колющее оружие, т. е. обычное тяжелое копье. — *297.*

[18] В оригинале παιδοτρίβης, педотриб, т. е. *учитель гимнастики*, который вел практические занятия в палестре, в отличие от учителя-гимнаста (γυμναστής), обладавшего теоретической подготовкой. — *297.*

[19] См.: Евтидем, прим. 27. Схолиаст приводит к этому месту ссылку на поэта Архилоха (VII в.), историка-логографа Эфора (V—IV вв.) и др. Он указывает, что дешевые рабы были обычно из *карийцев* и фракийцев. Поэтому и человек малодостойный — кариец (р. 291—292 Hermann). — *300.*

[20] Эта пословица, указывает схолиаст (р. 292 Hermann), применяется к тем, кто, не умея делать простой вещи, прямо обращается к сложной, как если, например, овладение мастерством гончара сразу начать с изготовления *пифоса* — большого глиняного сосуда с узким горлом и суживающимся дном (чтобы его удобно было зарывать в землю) для хранения вина, масла, зерна и т. д. Пословица встречается также в «Горгии» (514е). — *300.*

[21] У Солона сказано: «Старея, я постоянно многому учусь» (fr. 22 Diehl). — *301.*

[22] См.: Алкивиад I, прим. 13, а также прим. 25. Об этической стороне музыкальной *гармонии* (*лада*) и ритмов см.: Филеб, прим. 14. Лады в античности различались следующим образом: *дорийский* считался благородным и сдержанным, *фригийский* — экстатичным, *лидийский* — жалобным, *ионийский* — изнеженным. Для Платона и его любимых героев истинно эллинским является, конечно, дорийский лад, и только он допустим в идеальном государстве (Государство III 398е—399е). Классические труды античных авторов по гармонии см.: Государство, кн. III, прим. 50; о типах ритмических форм см. там же, прим. 53. — *301.*

[23] См. прим. 13. — *302.*

[24] У древних бытовало мнение, что скифы и парфяне, убегая, мечут стрелы. Об этом не раз упоминают античные писатели. У Плутарха в жизнеописании Марка Красса (гл. XXIV) скифы даже превосходят парфян в такого рода умении сражаться. Ср.: *Вергилий.* Георгики III 34; *Гораций.* Оды I 19, 10. — *304.*

[25] Ил. V 223, VIII 105—109; Диомед похваляется, что отбил коней у *Энея*, «возбудителя бегства» (букв.: умелого в бегстве). — *304.*

[26] О битве под Платеями см.: Менексен, прим. 27. *Ряды щитоносцев* — перевод выражения πρὸς τοῖς γερροφόροις. Что именно здесь подразумевается, однако, неясно. Герроформи называли обычные легкие плетеные щиты персов. Но тогда почему спартанские гоплиты повернули перед ними вспять? Возможно, в данном случае речь идет о чем-то вроде заграждений (бруствера), хорошо закрепленных в земле, за которыми и находились пер-

сы. К такому толкованию склоняется и схолиаст, говоря, что в Аттике укрепления (σκεπάσματα) называли геррами, персы же имели покрытия (σκηναί), обтянутые кожами в виде заграждений (γέρρα), которые они употребляли вместо щитов, так что те, кто их нес, именовались «геррофоры» (р. 292 Hermann). У Геродота (IX 59—63) описание боя под Платеями отличается от рассказа Сократа. Зато один из моментов битвы при Фермопилах в изложении Геродота (VII 210 сл.) почти буквально совпадает со словами Сократа. — *304.*

[27] Изображение спора как *бури* на море не раз встречается у Платона. Ср.: Филеб 29b, Евтидем 293a. — *308.*

[28] Схолиаст указывает *поговорку* «и собака и свинья это поняли бы» (р. 292 Hermann). — *311.*

[29] *Кроммионская свинья* — Фейя — чудовище, убитое Тесеем во время его пути к Афинам. — *311.*

[30] *Ламах*, сын Ксенофана, афинский полководец периода Пелопоннесской войны, был известен смелостью, горячим нравом и бескорыстием. Он участвовал в Сицилийском походе (см.: Феаг, прим. 28) и погиб под Сиракузами в 414 г. Плутарх в жизнеописании Алкивиада (гл. XVIII), говоря о трех стратегах, возглавлявших поход в Сицилию, указывает, что Алкивиад отличался «дерзостью», Никий — «предусмотрительностью», а Ламах, несмотря на свой возраст, был не менее Алкивиада «горяч» и «искал опасностей в сражении». Ламах фигурирует и среди комических персонажей Аристофана (Ахарняне 566—625). — *311.*

[31] Лахет происходит из дема Эксоны, а его жители, как считалось, всегда славились злоречием. — *311.*

[32] См.: Феаг, прим. 23. — *312.*

[33] Сократ намекает на пристрастие Никия к прорицаниям и гаданиям. В будущем Сицилийском походе это приведет к несчастью: вместо решительных действий Никий медлил, прислушиваясь к гаданиям, и упустил важный для армии момент (*Плутарх.* Никий XXI, XXIII—XXIV). — *313.*

[34] О *Никерате* см. прим. 5. — *315.*

[35] Телемах советует Одиссею, представшему в виде нищего, обойти пирующих женихов, прося подаяние, ибо «стыд для нищих людей — совсем негодящийся спутник» (Од. XVII 347, пер. В. В. Вересаева). — *316.*

[36] См.: Алкивиад I, прим. 59. — *316.*

ЛИСИД

Диалог относится к типу пересказанных диалогов (см.: Евтидем, преамбула). Сократ опять среди молодежи в палестре. Вопрос о дружбе, поставленный здесь, совершенно естествен для беседы с мальчиком лет 12—13, Лисидом, его другом чуть постарше — Менексеном и юным Гиппоталом, ищущим дружбы Лисида. Беседа происходит в праздник Гермеса (см. прим. 9), покровителя палестры. В ней также намечаются контуры темы, которая четко обозначится в зрелом произведении Платона — «Пире». Дружба — стремление человека к подобному себе, чувство, занимающее срединное положение между добром и злом и характерное для того, кто переживает становление в благе. Дружба основана на стремлении восполнить то «свое», в чем испытывается недостаток и что можно найти

у другого, родственного и подобного себе. Окончательного определения дружбы в этом диалоге нет (как, например, и в «Хармиде» не решен вопрос о рассудительности), но здесь уже дана модель для дефиниции другого чувства, тоже имеющего огромный нравственный смысл, — для любви, воплощающей новую по сравнению с дружбой идею. Вспомним, что Эрот (Любовь) в платоновском «Пире» занимает положение между божественным и человеческим миром — это великий демон. Поэтому он тоже пребывает в вечном становлении и стремлении. Он тоже неизменно восполняет «свое» недостающее (ἐνδεής), которое есть у того, кого любят и с кем стремятся соединиться в нечто целостное. Эрот «прежде всего... беден» (203с), «из нужды не выходит» (203d), «все, что он ни приобретает, идет прахом» (203е). Эрот, т. е. Любовь, вечно испытывает неудовлетворение, недовольство собой. «А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды» (204а). Так, боги, обладая полнотой бытия, ни к чему не стремятся (202а—203а).

Можно сказать, что в «Лисиде» (как и в «Лахете», и в «Хармиде») воплотился опыт молодого, «сократического» Платона, для которого мужество, рассудительность, дружба являются пока еще главными ступенями восхождения к добродетели. И этой возвышенно-наивной тематике соответствует скромный и непритязательный антураж диалогов — палестра, дети, юноши, родители, наставники, слуги, среди которых мудрый Сократ чувствует себя особенно хорошо и спокойно. Он учит собеседников очищать от ложных мнений искомую истину, при этом не испытывает обычного напряжения и готовности к бою, как в острейших спорах с умудренными софистами или их учениками. Таким образом, читая ранние диалоги Платона, можно получить полное представление о начале его философского пути, а также о постепенном становлении жанра драматически напряженного и композиционно изощренного диалога.

В русских переводах этот диалог обычно назывался «Лисис», иной раз его неточно упоминали как «Лисий» (хотя это последнее имя происходит от Λυσίας, а не от Λύσις). В настоящем издании принято наименование «Лисид», исходящее из норм перевода греческих имен.

[1] *Академия* — пригород к северо-западу от Афин, за Дипилонскими воротами, где находились роща и храм, посвященные герою Академу, а в дальнейшем гимнасий и сад, обнесенный стеной, с жертвенниками Музам, Прометею, Эроту и святилищем Афины. Академия была излюбленным местом отдыха горожан. Дорога к ней была обрамлена стелами в честь погибших героев и гробницами знаменитых афинян. В то время, которое описывает в ранних диалогах Платон, в Академии еще не было его собственной школы. Платон купил гимнасий вместе с прилегающим к нему садом по возвращении из первой поездки в Сицилию (389—387 гг.). Его школа получила название Академия платоновская. Здесь, в частности, учился Аристотель. Академия просуществовала до 529 г. н. э., т. е. почти тысячу лет, и была закрыта византийским императором Юстинианом как рассадник языческой мудрости, которой уже не было места в христианском государстве. Поскольку Сократ шел из Академии в *Ликей* (на восток от Афин), то более близкий путь вел вдоль северной афинской стены мимо Ахарнских и Диомейских ворот к Диохаровым, за которыми расположен Ликей (см.: Евтидем, прим. 1). — *317.*

[2] Окрестности Ликея славились *источниками* прекрасной воды. Один из них носил имя аттического героя Панопса. Об источниках чистой питьевой воды за Диохаровыми воротами писал Страбон (IX 1, 19). *Гиппотал, сын Гиеронима,* подросток лет 15—18, искал дружбы с Лисидом и посвящал ему стихи и прозу. Диоген Лаэрций (III 46) упоминает его как Гиппотала Афинского среди учеников Платона. Других сведений о Гиппотале не имеется. О *Ктесиппе* см.: Менексен, прим. 1, а также Евтидем, преамбула. — *317.*

[3] Софист *Микк* исполнял в палестре, видимо, роль учителя красноречия в отличие от педотрибов (см.: Лахет, прим. 18). Однако в «Евтидеме» Платон изображает двух братьев-софистов, которые одинаково ловко владели обоими искусствами и преподавали их. Судя по тому, что Микку здесь дается положительная оценка, Сократ пока еще не ссорится с софистами и даже имеет среди них приятелей. — *317.*

[4] *Лисид*, сын Демократа из дема Эксоны, происходит из богатой и знатной семьи. Сократ его совсем не знает, поскольку Лисид еще очень юн и не участвует в беседах (204). Он уже недурно играет на лире, умеет писать, читать и знает поэзию. Вместе с тем Лисид робко и всецело находится в руках учителей и воспитателей, беспрекословно слушается отца и мать (208а—209е). Судя по этим данным, ему, видимо, лет 12. — *318.*

[5] О *Демократе* других сведений нет; он земляк Лахета (см.: Лахет, прим. 2). — *318.*

[6] О *Лисиде*, отце Демократа, других сведений нет. См. также: Критон, прим. 14. *О еще более древних вещах* — букв.: «о еще более современных Кроносу» вещах (см.: Евтидем, прим. 34). — *319.*

[7] *Геракл* — знаменитый греческий герой, сын Зевса и Алкмены, супруги царя Амфитриона. См. также: Менексен, прим. 20 и Гиппий больший, прим. 28. — *319.*

[8] Эта поговорка не раз встречается у Платона (например, Горгий 527а — «плетут старухи»; Теэтет 176b — «бабушкины сказки»). — *319.*

[9] *Гермес,* сын Зевса, вестник богов, славившийся изобретательностью ума, считался и покровителем палестр и гимнасиев, ибо слыл зачинателем состязаний (ср. его эпитет «состязатель» — ἐναγώνιος: Pyth. II 10 Snell — Maehler). Ему был посвящен (Эсхин I 10) праздник Гермеи в Афинах (Aeschinis orations / Ed. Fr. Blass. Ed. 2. Lipsiae, 1908), Аркадии (*Павсаний* VIII 14, 10) на Крите. По старинному закону Солона (см.: Менексен, прим. 51), на празднества Гермеса в палестрах взрослые не допускались, и дети праздновали его вместе с подростками. См. также: Кратил, прим. 69. — *320.*

[10] См.: Менексен, прим. 1. — *320.*

[11] В ориг. καλός τε κἀγαθός, т. е. Лисид воплощал полноту калокагатии (см.: Алкивиад I, прим. 48). — *320.*

[12] Изречение, выражающее один из жизненных принципов пифагорейцев, не раз встречается у Платона (например: Государство IV 424а, V 449с; Законы V 739с). — *321.*

[13] В оригинале παιδαγωγός — педагог, букв.: «ведущий ребенка». Здесь воспитатель — раб, обязанность которого отводить мальчика в школу. — *322.*

[14] На *лире струны* (обычно семь или восемь) натягивались специальным ключом для настройки, играли же на ней с помощью *плектра* — палочки из дерева или слоновой кости. — *323.*

[15] Игра слов: φρονέω — разуметь, быть знающим, а μέγα φρονέω — много о себе думать, гордиться собой. — *325.*

[16] *Ктесипп,* ученик Сократа, был известный спорщик (см.: Евтидем, преамбула). Неудивительно, что Менексен, будучи *учеником* Ктесиппа, тоже оказывается спорщиком и *человеком весьма искушенным* в свои 13—14 лет (см. также: Менексен, прим. 1). — *326.*

[17] См.: Алкивиад I, прим. 31. — *326.*

[18] Богатства персидских царей вошли в поговорку (см. также: Апология Сократа, прим. 53). В данном случае, упоминая *сокровища Дария,* Платон, возможно, по предположению Вл. Соловьева (Творения Платона. Т. 1. С. 325), имеет в виду золотые монеты с изображением Дария, так называемые дарики, бывшие в ходу среди греков, что было вполне наглядным примером для детей, с которыми беседовал Сократ. См. также: Апология Сократа, прим. 19. — *326.*

[19] Эти стихи принадлежат Солону (fr. 13 Diehl), пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. — *327.*

[20] Од. XVII 218, пер. В. В. Вересаева. Ср.: Пир 195b, где перефразируется эта гомеровская строка. — *329.*

[21] Здесь имеются в виду натурфилософы и, возможно, Анаксагор, автор сочинения «О природе», у которого Ум (Нус) упорядочивает смешение элементов, так называемых гомеомерий, мельчайших материальных частиц (59 A 43 Diels). Аристотель указывал, что «натурфилософы приводят в порядок всю природу, взявши в качестве принципа стремление подобного к подобному» (31 A 20 a Diels). Тот же принцип фигурирует у атомистов Левкиппа (67 A I Diels) и Демокрита (68 A 99 a Diels). На основе этого же принципа взаимодействуют магнит и железо, состоящие из подобных атомов (68 A 165 Diels = 200 Маков.). — *329.*

[22] Возможно, здесь имеются в виду известные слова Гераклита: «Неразрывные сочетания образуют целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; из всего одно и из одного все образуется», которые приводятся Аристотелем в подтверждение идеи о том, что «и природа стремится к противоположностям, и из них, а не из подобных вещей (οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων) образует созвучие» (22 B 10 Diels). — *331.*

[23] Труды и дни 25—26, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. У *Гесиода* речь идет о том, что существуют две Эриды — богини раздора.

Одна вызывает войны и вражду, а другая побуждает к труду, причем даже ленивого человека (11 — 24). Платон несколько видоизменяет стихи. Приводим эти строки в переводе В. В. Вересаева:

> Зависть питает (κοτέει) гончар к гончару и плотнику плотник.
> Нищему нищий, певцу же певец соревнует (φθονέει) усердно.

Здесь «зависть» и «соревнование» выражают благую Эриду. Однако в оригинале у Гесиода стоят глаголы κοτέω — питать злобу, гнев (κότος — длительная, подспудно питаемая злоба или гнев), а также φθονέω — завидовать (φθόνος — зависть). Таким образом, или гесиодовское употребление глаголов с очевидной отрицательной нагрузкой не исключает элемента хорошей зависти и соревнования, или в самом тексте Гесиода ощущается некое несоответствие с предшествующими строками, которое переводчик В. В. Вересаев и стремился преодолеть. Однако Платон как раз говорит не о хорошей зависти, а о враждебности подобного подобному и хорошего хоро-

шему. И в этом контексте необходимо перевести стихи, не смягчая значения глагола κοτέω, что и сделано в переводе С. Я. Шейнман-Топштейн. — *331.*

[24] Здесь чувствуются принципы, установленные Эмпедоклом и Гераклитом. Эмпедокл говорит о силе Любви (φιλία) и Вражды (νεῖκοφ), благодаря которым стихии притягиваются и отталкиваются в своем круговращении до тех пор, пока, «сросшись в единое вселенское целое, не потеряются в нем» (В 26 Diels). См. также фрагменты Гераклита (В 51 Diets) и «Алкивиад I» (прим. 13). Платон не раз касается этой проблемы. См.: «Пир», речь Эриксимаха о любви, где говорится о том, что «требуется уменье установить дружбу между самыми враждебными в теле началами и внушить им взаимную любовь» (186d), а также прим. 51 о космической гармонии противоположностей. О смешении «противоположных [первоначал]», составивших основу неба, животных и растений, см.: Законы X 889с. См. также: Горгий, прим. 61. — *331.*

[25] В сочинении Псевдо-Аристотеля «De mundo» (О мире 5, 396b 7) есть целое рассуждение о том, как «природа стремится к противоположностям» и из них, а не из «подобных вещей» образует созвучие. Здесь приводится множество примеров, обобщающих опыт классической натурфилософии, и в частности Гераклита (В 10 Diels). Мужской пол сочетается с женским, живописец смешивает белые и черные, желтые и красные краски, музыка создает гармонию из высоких и низких, протяжных и коротких звуков, грамматика создает искусство письма из соединения гласных и согласных и т. д. Судя по тому что Сократ упоминает о «возвышенных выражениях» того, кто учил о влечении *противоположных* начал, это действительно могли быть Гераклит, славившийся высокой поэтичностью языка, и Эмпедокл. Идеи Эмпедокла (В 20, 23 Diels), возможно, послужили основой для рассуждений в трактате «О мире». — *331.*

[26] Ср.: *Аристотель.* Никомахова этика VIII 2, 1155а 28—31. — *332.*

[27] Поговорка, возможно, восходит к поэту-элегику VI в. Феогниду (fr. 148 Diehl). — *332.*

[28] Это рассуждение Сократа о *ни дурном ни хорошем,* а среднем (каковой и является в конечном счете именно дружба) перекликается с другими положениями как в ранних (Хармид 161а—b, Евтидем 280е), так и в зрелых (Горгий 467е; Пир 202а—b) диалогах Платона. В «Пире», например, признается, что между мудростью и невежеством, прекрасным и безобразным, добрым и злым всегда есть нечто среднее. Эрот, бог любви, не прекрасен и не добр, но он не безобразен и не зол, а находится посредине между крайностями (см. преамбулу). — *332.*

[29] Рассуждение о том, что обладание полнотой бытия исключает стремление, вполне аналогично объяснениям, которые Диотима дает Сократу в «Пире», рассказывая о природе богов и Эрота (см. преамбулу). — *335.*

[30] См.: Евтидем, прим. 37. — *335.*

[31] Здесь перед нами уже вполне отчетливое положение о существовании некоего *первоначала,* или «того, что первое» — ἐκεῖνο τό πρῶτον, т. е., собственно говоря, речь идет о наличии высшей идеи блага, блага самого по себе, ни на чем не основанного, того, что называется Платоном «беспредпосылочным началом» (ἀρχή ἀνυπόθετος), вполне автаркичным и ни в чем не нуждающимся абсолютом (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 621—634). У Аристотеля аналогом этого абсолюта явится «идея идей», «перводвигатель» — πρῶτον κινοῦν,

Ум-Нус, сам от себя зависящий и испытывающий высшее блаженство в созерцании самого себя (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1973. С. 38—70). У неоплатоников этим первоначалом станет Единое, которое выше ума (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 677—696). — *337.*

[32] *Цикута* (лат. — cicuta virosa или conium maculatum, греч. — κώνειον, русск. — болиголов) — ядовитое растение, семена которого растирались для получения яда. В Афинах употреблялось для казни осужденных на смерть (см.: Федон 115а—118а — о казни Сократа; *Ксенофонт.* Греческая история II 3, 56 — о казни Ферамена). — *337.*

[33] Слова Сократа о вожделении к тому, в чем кто-то *нуждается* (ἐνδεές), соответствуют рассуждению в «Пире» (см. выше преамбулу). — *339.*

[34] В оригинале οἰκεῖον — родственное, свое. Сократ хочет сказать, что человек ищет в дружбе нечто ему родственное, свое. Поэтому и далее он утверждает, что друзья по своей природе «родственны» (οἰκεῖοι) друг другу, т. е. они «свои». Именно это «свое», которого ему недостает, ищет стремящийся к дружбе. — *339.*

[35] *Родственное,* или *«свое», тождественно* благу потому, что стремление обладать в дружбе «своим» есть не что иное, как стремление обладать благом (ср.: Пир 206b, где любовь — всегда любовь к благу). — *340.*

[36] Рабы, сопровождавшие детей, часто были варварами и плохо говорили по-гречески. То, что рабы *перепились,* характерно, по мнению грека, как раз для варваров. — *341.*

ХАРМИД

«Хармид» — диалог, пересказанный самим Сократом (см.: Евтидем, преамбула). Беседа посвящена разбирательству одной из важнейших составных частей добродетели — сдержанной цельности ума, выраженной греческим словом σωφροσύνη, которое невозможно перевести ни на один современный европейский язык и которое буквально означает «целомудрие» (см. прим. 32). Все собеседники Сократа в той или иной степени известны по другим диалогам. Херефонт — старый друг Сократа (см.: Апология Сократа, Горгий), Критий и Хармид — двоюродные братья, родичи Платона (см.: Протагор, Пир, Тимей, Критий). Действие происходит в 431 г. Сократ, вернувшись из-под Потидеи, отправляется в палестру повидать друзей. Здесь в центре внимания оказывается юный Хармид, отличающийся необычайной красотой, которая, по мнению Сократа, должна обязательно соответствовать красоте душевной.

Хармид, страдающий от головной боли, решил довериться старинному заговору, который Сократ узнал от некоего фракийца. Сократ же готов вылечить юношу, только если тот позволит «заговорить» свою душу, т. е. сделать наилучшим свой разум. Так возникает тема софросины, «целомудрия», свойственного человеку, обладающему так называемой калокагатией (см. прим. 7). Об этой-то беседе, происшедшей, по словам Сократа, «только вчера», и повествует он своим знакомым.

[1] Сократ участвовал в осаде *Потидеи* (город в Македонии, принадлежал Коринфу), т. е. в тех военных действиях, которые послужили началом

Пелопоннесской войны (см.: Менексен, прим. 31). В общей сложности осада длилась с 432 по 429 г. См. также: Апология Сократа, прим. 32. — *342.*

[2] *Посейдон Таврий*, т. е. Посейдон Бычий, или Бык (ср.: Scut. 104 Rzach). Этому морскому божеству, брату Зевса, приписывали буйный нрав, его именовали также «колебателем земли» и «синекудрым». Бык — одна из древних зооморфных ипостасей Посейдона (так же как, впрочем, и Зевса и Диониса). В мифе о Тесее и в критских мифах Посейдон высылает из моря быка, который оказывается причиной многих бедствий. Согласно легенде, Посейдон спорил с Афиной из-за господства в Аттике (см.: Менексен, прим. 14), и то, что *палестра* названа его именем, совершенно естественно в Афинах. Кроме того, здесь, видимо, имеет место игра слов: Сократ является невредимым из-под Потидеи — города, имя которого связано с Посейдоном (ср. варианты имени бога — Ποτειδᾶς, Ποτιδᾶς), и сразу направляется в палестру, носящую имя этого грозного божества. Царский храм — храм архонта-басилевса (см.: Менексен, прим. 17). — *342.*

[3] См.: Алкивиад I, прим. 10. — *342.*

[4] *Критий*, сын *Каллесхра*, двоюродный дядя Платона по матери, будущий глава Тридцати тиранов, погибший в 403 г. (см.: Менексен, прим. 38), был известен как образованнейший человек, софист и поэт. Критий выступает в диалогах Платона «Тимей», «Критий», «Хармид», «Эриксий» (подлинность последнего сомнительна). Ксенофонт писал о нем: «Критий при олигархии превосходил всех корыстолюбием, склонностью к насилию, кровожадностью» (Воспоминания... I 2, 12). Фрагменты его сочинений см.: *Diels*. Bd II Kap. 88; в русск. пер.: *Маковельский А.* Софисты. Вып. 2. Гл. X. *Каллесхр* — брат Главкона; оба они сыновья Крития Старшего (см. прим. 16), отца матери Платона Периктионы. — *342.*

[5] *Хармид* (см.: Феаг, прим. 25) поддерживал Крития в политической борьбе; они погибли в одном сражении (*Ксенофонт.* Греческая история II 4, 19; Воспоминания... III 7). См. также прим. 4. — *343.*

[6] Характерно замечание Сократа, что Хармиду *подобает* (πρέπει) иметь достойную душу. Подобающее, подобное (πρέπον) несет у Платона эстетическую нагрузку, означая нечто соответствующее другому и создающее органичное единство целого. Благодаря подобию все части целого оказываются взаимосвязанными лучше, удобнее, прекраснее. В прекрасном теле обязательно присутствует подобие. — *343.*

[7] Хармид, если судить по дальнейшей характеристике (157e—158a), является образцом старинно-аристократической калокагатии. Род его древний, знатный, доблестный, величавый и благополучный. См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 288—294. См. также: Алкивиад I, прим. 48. — *343.*

[8] Душа и ее способности раскрываются с помощью диалектической беседы, так же как в упражнениях телесных раскрываются физические способности человека. — *344.*

[9] В этой характеристике юного Хармида чувствуется легкая ирония. Хармид, видно, любит порассуждать на высокие темы. Заметим, однако, что представители рода Крития, Хармида (и, добавим, Платона) были талантливыми и одаренными людьми (вспомним знаменитого Солона, да и сам Критий — поэт). Нет ничего удивительного, что Хармид не чужд поэзии. — *344.*

[10] См.: Менексен, прим. 50. — *344.*

[11] *Кидий* — мелический поэт, упоминаемый также у Плутарха в сочинении «О лице, видимом в лике Луны» (см.: Филологическое обозрение. 1894. Т. VI. Приложение. С. 1—41) наряду с Архилохом, Мимнермом, Стесихором и Пиндаром. Цитата из Кидия в рукописях диалога приводится по-разному. См. также: Ион, прим. 13. — *344.*

[12] *Залмоксид* (Залмоксис, Замолксис, Салмоксис), легендарный ученик Пифагора, бывший раб, фракиец, гет или скиф, распространил, вернувшись на родину, пифагорейское учение и за свою праведную жизнь почитался бессмертным (*Геродот* IV 95). Диоген Лаэрций (VIII 1, 2) со ссылкой на Геродота сообщает, что Залмоксиса геты почитали Кроносом и приносили ему жертвы. — *345.*

[13] О единстве *целого* и *частей* см.: Теэтет 204а—205b. Это единство мыслится не механическим, а диалектическим: целое обладает новым качеством по сравнению с частями (Софист 245а). Поэтому представление об организме как целостном единстве дает возможность лечить не симптомы, больше проявляющиеся в отдельных частях тела, а саму болезнь. — *346.*

[14] В древности верили, что *заклинаниями* можно лечить болезни. Это представление основано на действительном наблюдении: определенным образом подобранные слова, воздействуя на психику, помогают больному справиться с физическим недугом. Лекарь — тот, кто правильно подбирает слова (корень слова «лек» указывает на выбор чего-то и затем собирание в целое, т. е. на произнесение и чтение вслух); лечить — воздействовать с помощью правильно подобранных слов (ср. лат. lego — читаю, собираю, elegans — избранный, и т. д.). — *346.*

[15] *Даром Гермеса* считались неожиданные находки, свидетельствующие о том, что бог посылает путникам удачу. См.: Евтидем, прим. 14. — *346.*

[16] Здесь упоминается внук Дропида *Критий* Старший, который фигурирует в «Тимее», где он рассказывает со слов своего родича *Солона* историю Атлантиды, слышанную им еще мальчиком (21а—25d). Дропид именуется у Диогена Лаэрция (III 1, 1) братом Солона (см.: Менексен, прим. 50). Стихи Солона, посвященные Критию, см.: fr. 12—14, 18—20 Diehl. Об *Анакреонте* см.: Феаг, прим. 18. — *347.*

[17] *Пириламп*, сын Антифонта, был вторым браком женат на сестре Хармида Периктионе, матери Платона. Он, таким образом, муж сестры Хармида, его зять. Этот Пириламп имел сына Антифонта, о котором идет речь в «Пармениде» (126b—127d). Пириламп упоминается Плутархом как друг Перикла (*Плутарх*. Перикл XIII). — *347.*

[18] *Абарис*, скиф или *гиперборееец*, жрец Аполлона, получил, по преданию, от Аполлона золотую стрелу, с помощью которой летал по воздуху. Считался чудотворцем, пророком, целителем, аскетом (*Геродот* IV 36). — *347.*

[19] В оригинале ὅμοια γράμματα — одинаковые (подобные) *буквы*, здесь — одинаково хорошо написанные буквы. — *348.*

[20] См.: Лахет, прим. 35. — *350.*

[21] Ср.: «Тимей» (72а), где вспоминается старая пословица: «лишь рассудительный в силах понять сам себя и то, что он делает». Судя по дальнейшему изложению (164d), рассуждение о «своем» деле Хармид, возможно, слышал от Крития. — *351.*

[22] В ориг. πράττειν и ποιεῖν. Если вспомнить, что в «Никомаховой этике» (VI 4, 1140a 1—23) Аристотель различает πρᾶξις (творческая деятельность) и ποίησις (делание), становится ясно, что в творческом действии

совпадают деятельность и ее цель, а в обычном действии процесс делания мыслится вне его связи с результатом. См. также прим. 23. — *353.*

[23] В ориг. ποιεῖν и ἐργάζεσθαι. Ср.: Гиппий меньший 373d—e. — *353.*

[24] Ср.: «Нет никакого позора в работе: позорно безделье» (Труды и дни 311). — *353.*

[25] Страсть софистов к тончайшим дистинкциям в толковании близких по значению слов или синонимов сказывается также в рассуждениях в «Гиппии большем» о «пригодном» и «полезном» (см.: Гиппий больший, прим. 31) и в «Протагоре» о различии между «быть» и «стать» (см.: Протагор, прим. 50). — *354.*

[26] См.: Алкивиад I, прим. 46. — *355.*

[27] Русскому приветствию «здравствуй» (пожелание здоровья, ср. лат. salvo) соответствует греческое χαῖρε — «будь весел» и «будь радостен» (пожелание хорошего настроения). — *355.*

[28] См.: Менексен, прим. 51. Схолиаст (р. 290 Hermann) сообщает, что второе из этих изречений было начертано в Дельфах. В оригинале «беде» соответствует ἄτη — ослепление, приводящее к гибели. У Гомера Ата — богиня несчастья, дочь Зевса. О ней см.: Пир, прим. 64. — *356.*

[29] Для Сократа характерно смешение понятий «искусство» (τέχνη) и «наука» (ἐπιστήμη). По Платону, и то и другое достигается с помощью обучения и научения, так что и науке и искусству противопоставляются вдохновение и божественное безумие (μανία), о чем идет речь в «Ионе», где рапсод Ион именуется «божественным, а не искусным хвалителем Гомера» (542а). — *357.*

[30] На пиршествах *третья* («совершенная» — см.: Филеб, прим. 59) чаша приносилась в жертву *Зевсу Спасителю* (Сотеру) Это выражение не раз встречается у Платона как образное: собеседники делают третью, окончательную попытку выяснить вопрос. — *358.*

[31] Здесь обсуждается диалектика отношений одного и иного, характерная для диалога «Парменид» (137с—166с). — *360.*

[32] Здесь обсуждение некоего абстрактного понятия свидетельствует о начале формирования учения Платона об идеях. Знание знания, т. е. знание, сознающее себя как знание, есть не что иное, как идея знания, т. е. знание в чистом виде. Таким образом, здесь налицо попытка найти идею софросины, или «рассудительности», которая и является наукой наук, или «способностью знать вообще», а «знание чего именно» (170d) в отдельности, иначе говоря, конкретное знание отдельных сфер человеческой деятельности, к этому отношения не имеет. Как говорит Сократ, человек, обладающий идеей софросины, не обязан разбираться в многообразии практических наук, ибо всему, что он изучает, он предпосылает знание знания. — *362.*

[33] Здесь имеется в виду известное место из «Одиссеи» (XIX 564—567), где Пенелопа говорит еще не узнанному ею мужу об обманчивых и истинных снах. Первые проходят через ворота из слоновой кости, а вторые — через роговые ворота. У Гомера чувствуется в стихах игра слов, которая не всегда передается переводчиками. Она хорошо выражена в переводе В. В. Вересаева:

Те, что летят из ворот полированной кости *слоновой*,
Истину лишь *заслоняют* и сердце людское морочат;

Те, что из гладких ворот *роговых* вылетают наружу,
Те *рок*овыми бывают, и все в них свершается точно. — *366.*

[34] В ориг. τέλος τοῦ εὖ πράττειν, букв.: «завершение благополучия». Но так как слово τέλος — «конец», «цель» (ср.: телеология) имеет в греческом языке значение окончательной реализации, совершенной законченности (ср.: Зевс Телейос, т. е. Зевс, приводящий к законченному совершенству), это выражение можно перевести как «совершенное осуществление благополучия». — *367.*

[35] Здесь вполне очевидный намек на гомеровского прорицателя Калхаса, о котором говорится: «Ведал, премудрый, он все, что было, что есть и что будет» (Ил. I 70). — *367.*

[36] Сократ высказывает одну из любимых своих мыслей, что знание, не различающее *добра* и *зла*, не является истинным и, наоборот, настоящее знание всегда ведет к благу и пользе (174e). Знание добра и зла стоит для Сократа выше любой науки и создает в человеке подлинное единство всех его духовных и практических сил, которыми отличается настоящая калокагатия (см.: Алкивиад I, прим. 48). — *368.*

[37] Об *учредителе имен* см. в диалоге «Кратил», где говорится, что имя вещи присваивает своего рода законодатель имени — номотет (νομοθέτης, 388e), или мастер имен (δημιουργός, 389a), который создает имена по образцу эйдоса, т. е. идеи, имени (390a). Поскольку же в отношении имен необходимо знание (ἐπίστασθαι, 389d), а знающим может быть только тот, кто спрашивает и отвечает, то учредитель имен должен учиться у диалектика (διαλεκτικός, 390c—d), создавая имена не по личному произволу, а в соответствии с объективной природой имен. См. также: Учебник платоновской философии VI 10. — *369.*

[38] Как и в диалогах «Гиппий больший» и «Протагор», здесь не делается окончательного вывода о том, что же такое рассудительность. Главная цель Сократа — заставить читателя задуматься над диалектикой понятия. Ксенофонт, указывая, что Сократ не дал определения софии (мудрости) и софросины — «целомудрия» (рассудительности), ставит, однако, ему в заслугу положение о том, что, зная прекрасное (καλά) и хорошее в нравственном смысле (ἀγαθά), надо уметь ими пользоваться, а зная нравственно безобразное, надо его избегать (Воспоминания... III 9, 4). — *369.*

[39] Здесь опять Сократ уподобляется некоему чародею, увлекающему за собой людей своими речами и «заговорами» (см.: Алкивиад I, прим. 58). — *370.*

СОДЕРЖАНИЕ

Научное издание

Платон

ИОН, ПРОТАГОР И ДРУГИЕ ДИАЛОГИ

Печатается по изданию: Платон. Сочинения.
В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

Утверждено к печати Редколлегией серии «Слово о сущем»

Редактор издательства *Л. А. Бабушкина*
Художник *Е. В. Кудина*
Технический редактор *Е. Г. Коленова*
Компьютерная верстка *А. П. Тархановой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 3.06.12. Подписано к печати 27.09.13. Формат 60 × 90 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.Печать офсетная. Усл. печ. л. 27.1. Уч.-изд. л. 28.5.
Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 3821. С 190

Санкт-Петербургская издательско-книготорговая фирма «Наука»
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-026354-3